

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA
Departamento de Filología Románica



**LUTERO Y LOS PROTESTANTES EN LA LITERATURA
ESPAÑOLA DESDE 1868**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Patrocinio Ríos Sánchez

Bajo la dirección del doctor

Andrés Amorós Guardiola

Madrid, 2002

ISBN: 978-84-8466-369-0

© Patrocinio Ríos Sánchez, 1991

NOMBRE : PATROCINIO RIOS SANCHEZ

TITULO : LUTERO Y LOS PROTESTANTES EN LA LITERATURA
ESPAÑOLA DESDE 1868

(Tesis doctoral)

DIRECTOR : ANDRES AMOROS GUARDIOLA

Departamento de Filología Románica. Facultad de Filología
Universidad Complutense de Madrid

1991

LUTERO Y LOS PROTESTANTES EN LA LITERATURA
ESPAÑOLA DESDE 1.868

AGRADECIMIENTOS

A don Arturo Sánchez, a don Miguel de Olaiz y a María Eugenia, que me facilitaron la consulta de los fondos de la biblioteca de la Iglesia Española Reformada Episcopal.

A don Carlos López, que me permitió el acceso a su biblioteca.

Y a Paloma y Almudena, que mecanografiaron el trabajo.

INDICE

INTRODUCCION	1
Notas	10

PRIMERA PARTE - EN LA LITERATURA DEL ULTIMO TERCIO DEL SIGLO XIX

<u>CAPITULO I - EN LA PROSA</u>	15
 FERNAN CABALLERO	15
Notas	35
PEDRO ANTONIO DE ALARCON	38
Notas	44
BENITO PEREZ GALDOS	46
Notas	131
JUAN VALERA	148
Notas	168
LUIS COLOMA	171
Notas	184
LEOPOLDO ALAS "CLARIN"	187
Notas	199
EMILIA PARDO BAZAN	203
Notas	233
VICENTE BLASCO IBAÑEZ	239
Notas	249
POMPEYO GENER	250
Notas	261
JULIAN CASTELLANOS Y VELASCO	264
Notas	271
EMILIO CASTELAR Y RIPOLL	272
Notas	278

<u>CAPITULO II - EN EL TEATRO</u>	279
EDUARDO NAVARRO GONZALVO	279
Notas	288
GUILLERMO PERRIN Y VICO	291
Notas	298
JOSE ECHEGARAY	299
Notas	316
JOAQUIN RUBIO Y ORS	318
Notas	327
FEDERICO FLIEDNER	328
Notas	338
<u>CAPITULO III - EN LA POESIA</u>	341
LUIS HERRERA	341
Notas	343
GASPAR NUÑEZ DE ARCE	344
Notas	378
JACINTO VERDAGUER	386
Notas	389
MANUEL CURROS ENRIQUEZ	390
Notas	403
CARLOS ARAUJO CARRETERO	406
Notas	431

SEGUNDA PARTE - EN LA GENERACION DEL 98

ANGEL GANIVET	437
Notas	453
MIGUEL DE UNAMUNO	456
Notas	531
RAMIRO DE MAEZTU	544
Notas	589

PIO BAROJA	598
Notas	655
RAMON MARIA DEL VALLE-INCLAN	663
Notas	683
JOSE MARTINEZ RUIZ "AZORIN"	687
Notas	691
ANTONIO MACHADO	692
Notas	701
RAMON PEREZ DE AYALA	703
Notas	721

TERCERA PARTE - DESDE LA GENERACION DEL 98 HASTA NUESTROS DIAS

<u>CAPITULO I - EN LA PROSA</u>	726
PEDRO JOSE PEDRAZA Y PAEZ	726
Notas	734
CONCHA ESPINA	736
Notas	743
JULIO CAMBA	744
Notas	749
JOAQUIN ARDERIUS	750
Notas	767
RAMON J. SENDER	769
Notas	784
JOSE MARIA PEMAN	788
Notas	804
MIGUEL DELIBES	807
Notas	823
CARMEN LAFORET	827
Notas	830
JESUS FERNANDEZ SANTOS	831
Notas	892

- VIII -

JUAN GOYTISOLO	902
Notas	911
JOSE JIMENEZ LOZANO	913
Notas	922
LUIS ANTONIO DE VILLENA	923
Notas	925
JOSE ESTEBAN	926
Notas	931
PEDRO CASALS	932
Notas	939
<u>CAPITULO II - EN EL TEATRO</u>	941
GUILLERMO FERNANDEZ SHAW	941
Notas	946
JOSE CAMON AZNAR	947
Notas	957
JOAQUIN CALVO SOTELO	958
Notas	961
MARIANO SANZ Y SANZ	962
Notas	967
ALFONSO PASO	968
Notas	972
ALFONSO SASTRE	974
Notas	987
CARLOS MUÑIZ	990
Notas	994
RICARDO LOPEZ ARANDA	995
Notas	1.019
MARIA MANUELA REINA	1.021
Notas	1.033
<u>CAPITULO III - EN LA POESIA</u>	1.036
JUAN RAMON JIMENEZ	1.036
Notas	1.039

RAFAEL ROMERO QUESADA "ALONSO QUESADA"	1.040
Notas	1.047
RAMON DE BASTERRA	1.049
Notas	1.054
JUAN DE DIOS SANCHEZ	1.055
Notas	1.057
FEDERICO GARCIA LORCA	1.058
Notas	1.065
JORGE GUILLEN	1.067
Notas	1.069
DAMASO ALONSO	1.070
Notas	1.072
CLAUDIO GUTIERREZ MARIN	1.073
Notas	1.083
JOSE GORRIA AGUIRRE DE ZABALA	1.085
Notas	1.087
CARLOS EDMUNDO DE ORY	1.088
Notas	1.090
MANUEL MANTERO	1.091
Notas	1.094
PERE GIMFERRER	1.095
Notas	1.099
CONCLUSION	1.100
Notas	1.117
APENDICES	
APENDICE I - GASPAR NUÑEZ DE ARCE	1.119
APENDICE II - MANUEL CURROS ENRIQUEZ	1.128
APENDICE III - MIGUEL DE UNAMUNO	1.130
APENDICE IV - JESUS FERNANDEZ SANTOS	1.176
BIBLIOGRAFIA	1.184
INDICE ANALITICO	1.227

INTRODUCCION

De los enemigos tradicionales de la religión católica en España, judíos, moros y protestantes, estos últimos van a la zaga en los estudios críticos de nuestra historia y de nuestra literatura. Ello es comprensible fácilmente, y lógico, si tenemos en cuenta la mayor importancia numérica y la más dilatada presencia y arraigo de los primeros en una época en que la Península estaba forjando su ser como nación, su idiosincrasia como pueblo, y daba los primeros pasos para iniciarse en el arte de la literatura.

Los árabes constituyen un capítulo esencial en el discurrir de nuestra historia medieval. Los judíos, por su parte, fueron objeto de estudio de Adolfo de Castro (1) y de José Amador de los Ríos (2) y, ya más cercano a nosotros, de Julio Caro Baroja (3).

Las corrientes protestantes llegaron a España en otra época y, aunque prendieron con fuerza, su vida fue efímera. Al conocimiento de la penetración y asentamiento de las ideas luteranas han contribuido decisivamente John Edward Longhurts (4) y Augustin Redondo (5) principalmente.

A pesar de sus trabajos, fundamentales en la historiografía del protestantismo español, esta fe espera aún un estudio diacrónico, riguroso y serio. Todas las investigaciones publicadas hasta ahora son parciales y están enfocadas desde perspectivas geográficas, cronológicas o individualistas. Falta, pues, la mano competente e imparcial que integre, sistematice y complete estos estudios fragmentarios desde el siglo XVI hasta nuestros días (6).

Si desde la historiografía pasamos al campo de la literatura, el estado de la cuestión no es diferente. Julián Ribera

defendió en 1.912 la teoría del origen arábigo andaluz de nuestra épica. Y este mismo arabista lanzó también idéntica idea respecto de la lírica. Por su parte el filólogo y crítico Américo Castro dejó constancia de la presencia islámica y judía en la vida y en la literatura españolas (7).

Pero no es necesario descender a sustratos tan profundos. El desequilibrio bibliográfico, lógico y esperable, dada la desigual importancia de las realidades estudiadas - insistimos -, se aprecia también en un plano más superficial. El moro y el judío como tema literario en nuestras letras también han sido rastreados por María Soledad Carrasco Urgoiti y Rafael Cansinos-Assens respectivamente (8). Sin embargo Lutero, Calvino y los protestantes en general esperan el rescate de una investigación que permita dibujarlos sobre el fondo de nuestra literatura. He aquí el objetivo que, parcialmente, adelantémoslo ya, pretendemos alcanzar. Al mismo tiempo queremos contribuir, en la medida de lo posible, a la absorción de esa laguna bibliográfica existente en los estudios relativos al protestantismo como tema literario (9).

En esos trabajos relativos a la historia del protestantismo español y realizados por los propios evangélicos, se habla con frecuencia de dos Reformas en España: la del siglo XVI y la del siglo XIX (10). La primera fue en nuestra tierra una prolongación del movimiento religioso que tuvo su epicentro en Wittenberg. Entonces prendieron con fuerza dos focos protestantes que al poco tiempo fueron sofocados de manera terminante por el archicatólico Felipe II, monarca que sentía gran animadversión hacia la neregía luterana. Y esos dos núcleos, que eran Sevilla y Valladolid, albergaron sendos grupos de reformistas distinguidos social e intelectualmente. Los autos de fe que con fines ejemplares tuvieron lugar en esas dos importantes capi-

tales de la España filipina esquilmaron con el fuego purificador el terreno donde había caído la semilla luterana.

Hubieron de pasar tres siglos casi estériles en la historia de los protestantes españoles para alcanzar de nuevo una etapa reseñable. Los intentos de propagación del credo reformado se sucedieron con un celo sin desmayo en el segundo tercio del siglo XIX, durante el reinado de Isabel II. Los británicos George Borrow, William Greene y William Harris Rule y los españoles Manuel Matamoros García y José Alnama, al servicio de las Sociedades Bíblicas británicas, desplegaron una incensante actividad en pro de la difusión de las ideas protestantes en nuestro país. Pese a que su empeño no encontró la receptividad y el fruto correspondiente a tal esfuerzo, su tarea sentó un precedente importante, en cierto modo atestiguado por alguna narración de Fernán Caballero, como veremos (11).

Habría que esperar al cambio político y constitucional derivado de la Revolución de 1.868 para que los nuevos esfuerzos que siguieron a los primeros encontrasen un clima más propicio. Es ahora cuando el protestantismo español ve que se le abren las puertas y, abandonando los campamentos gibraltareños donde estaba replegado, inició una etapa de propagación más fecunda. Con más euforia que precisión lingüística y sentido de la realidad histórica, esos historiadores protestantes hablan de este momento como de una "segunda Reforma". Pero, a decir verdad, en España no ha habido ni primera ni segunda Reforma, ni tampoco reformadores. A lo sumo podemos hablar de reformistas. El primer período, es decir, el del siglo XVI fue de duración tan efímera que no dio tiempo a la gestación de hombres y de doctrinas a quienes les fuese aplicable con propiedad el adjetivo reformadores. Se limitaron nuestros protestantes del siglo XVI a seguir las rutas teológicas de las grandes figuras europeas (12).

Y con respecto a la "Segunda Reforma" podemos admitir con excesiva generosidad que se trata de una segunda etapa reformista, pues los protestantes españoles contemporáneos han nacido casi huérfanos; y, frente a la primera época, que se caracterizó por hallar adeptos entre gentes ilustradas y notables (13), esos reformados españoles de los siglos XIX y XX, salvo destacadas excepciones (Blanco White, Luis de Usó y Ríos y el exfranciscano Juan Calderón), son de extracción humilde, tanto intelectual como socialmente.

Precisamente por estas consideraciones socio-históricas podemos distinguir dos momentos importantes en las vicisitudes del protestantismo español. Hubiera sido deseable abarcar en nuestro trabajo todo el amplio período de cinco siglos de literatura. Pero mirando el campo con realismo había que rebajar la ambición, y surge la disyuntiva de ceñirnos a la época moderna o la contemporánea, que aunque menos relevante es de gran interés.

Optamos por la última y hemos fijado el punto de arranque en la significativa fecha de 1.868. En ese año las juntas revolucionarias proclamaron desde los primeros momentos la libertad religiosa. La Península se convertía en país de misión (14).

No es difícil advertir que el título de esta tesis, Lutero y los protestantes en la Literatura Española desde 1.868, puede resultar ambiguo, porque "los protestantes en la literatura" es una expresión que puede entenderse de dos maneras: los protestantes como sujeto, es decir, como autores de obras literarias; y los protestantes como objeto o tema literario. Hacemos constar que la investigación se ha realizado, y en consecuencia ha de leerse, a la luz de esta segunda interpretación. La primera, pues, queda al margen de los propósitos que nosotros hemos perseguido, y se presta a otro trabajo de no pequeñas dimen-

siones si recogemos, ordenamos y analizamos los poemas, relatos o piezas varias de autores protestantes que se hallan en forma de libro o dispersas en las revistas de las diferentes iglesias evangélicas. Sólo hemos dado entrada en el corpus de nuestro estudio a aquellos escritos de autores protestantes que contienen algún asunto protestante.

Pero aún hemos de precisar un poco más para entender debidamente el título. Nuestra investigación no ha ido encaminada a averiguar la influencia que el protestantismo pueda haber ejercido - si es que ha ejercido alguna, cosa dudosa - sobre las capas íntimas que conforman nuestro modo de pensar y de vivir y que en consecuencia pueden estar latentes en las formas de existencia recreadas en el mundo ficticio del arte. No. Nosotros nos movemos en un plano más superficial: el que corresponde a la manera con que los escritores castellanos peninsulares han visto la Reforma, a los reformadores y a los reformados según los testimonios encontrados en sus obras desde 1.868.

Establecido ya el tema y fijado el marco cronológico, conviene dejar constancia de que el motivo estudiado está muy disperso. Ello nos ha obligado a rastrearlo en todos los géneros literarios, transitando tanto por la obra de autores de primera fila como por la de otros que no lo son. E incluso nos hemos adentrado en la de aquellos que, pese a ser de tercero o cuarto orden, presentaban asuntos relacionados con nuestro tema.

Precisamente para detectar esos asuntos en esos autores desconocidos, emprendimos una tarea de búsqueda y localización recurriendo al examen de aquellas fuentes bibliográficas que pudiesen proporcionarnos pistas de obras con materia literaria aprovechable para nuestro fin. Tales fuentes bibliográficas constituyen un apartado bajo el título de "Manuales, catálogos,

repertorios bibliográficos y colecciones", que va incluido en el capítulo de bibliografía.

Una vez concluida esta fase previa de ojeo, que nos ha puesto en contacto con autores absolutamente desconocidos, y en casi todos los casos justamente olvidados por las más generosas Historias de la Literatura, hemos emprendido la lectura y análisis sistemático del corpus literario establecido. Amplitud cronológica y dispersión temática explican la heterogeneidad de obras, en cuanto a calidad artística y condición autorial, con motivos protestantes.

Justamente por la diversidad de autores nos hemos visto obligados a realizar una breve reseña bibliográfica, que precede al texto objeto de nuestro comentario, en aquellos casos en que el autor era desconocido.

También por ese carácter de tesis panorámica y heterogénea se hacía necesario anormar y ordenar con criterio razonable el material de la investigación. Tratándose, como se trata, de seguir la estela que un fenómeno sociorreligioso deja en la literatura española de los ciento veinte últimos años, hemos dispuesto el trabajo según criterio cronológico. Su arquitectura descansa en tres pilares fundamentales que son: la generación del 68 y adyacentes, cuyas obras llenan el último tercio del siglo XIX; la generación del 98; y un tercer grupo, de más amplia extensión cronológica, que recoge testimonios y obras que van desde la generación del 98 hasta nuestros días.

Dentro de estas tres secciones hemos establecido a su vez subdivisiones de carácter genérico. En primer lugar colocamos la prosa, la sigue el teatro y finalmente la poesía.

Cuando un autor se manifiesta en más de un género, se plantea la posibilidad de colocarlo, y en consecuencia repetir su presencia, en tantos apartados como muestras de asuntos protestantes diese en cada género. Para evitar divisiones inútiles, que además disgregan el panorama de conjunto que puede ofrecer cada autor, hemos resuelto la contingencia encuadrándolo en aquel género en que los testimonios encontrados son más destacados.

A pesar de esta ordenación, el tema adquiere una configuración bastante irregular, pues en ocasiones se remansa en una sola obra dentro de la producción de un autor: es el caso de Fernández Santos, María Manuela Reina o Ricardo López Aranda, por ejemplo; y otras veces, en cambio, el tema pierde su consistencia y se reduce a alusiones más o menos frecuentes, pero dispersas, como ocurre con Baroja o Unamuno, entre otros.

Por todo ello hemos de ajustarnos a la realidad de su ser. Y así nos detenemos, porque lo requiere la circunstancia, en esos remansos temáticos para analizar los elementos propios de la obra centrada en asuntos protestantes; o perseguimos esas alusiones sueltas y las hilvanamos, teniendo siempre en cuenta el criterio cronológico y genérico.

De forma ocasional sucede que esas referencias sueltas forman remolinos más o menos desordenados y repetitivos. En estos casos las agrupamos en torno a ejes temáticos para conformarlas, ordenarlas y evitar enojosas e inútiles repeticiones.

Cabe añadir finalmente que, tanto para la fase de rastreo como para la de estudio y análisis, me he servido principalmente de los fondos de la Biblioteca Nacional de Madrid. Pese a la riqueza de los mismos en sus diversas secciones, en cuestiones

relacionadas con la historia, y la intrahistoria, del protestantismo español contemporáneo, la Biblioteca Nacional es bastante deficiente. Para suplir esas fallas frecuenté la biblioteca de la Iglesia Española Reformada Episcopal, con sede en Madrid, que es rica en revistas protestantes, tan imprescindibles para acometer el trabajo. En esas revistas está registrada la azacaneada existencia de los protestantes españoles contemporáneos y ofrecen muchos testimonios literarios dejados por ellos.

NOTAS:

1. Historia de los judíos en España, Cádiz, Imprenta, Lib. y Litografía de la Revista Médica, 1.847 (224 pp. + 29).
2. Historia social, política y religiosa de los judíos en España, Madrid, Aguilar, 1.960 (XX + 1109 pp.). Publicada por primera vez en 1.875-1.876 en tres volúmenes.
3. Los judíos en la España moderna y contemporánea, Madrid, Arión, 1.961-1.962, 3 volúmenes.
4. Luther's Ghost in Spain. 1.517-1.546, Lawrence, Kansas: Coronado Press, 1.969 (377 pp.).
5. "Lutner et l'Espagne de 1.530 à 1.536", en Mélanges de la Casa de Velázquez I, París, Editions E. de Boccard, 1.965 (pp. 109-160).
6. La bibliografía más completa sobre el siglo XVI se debe a A. Gordon Kinder quien la recogió en Spanish Protestants and Reformers in the Sixteenth Century, London, Grant and Cutler, 1.983. Tiene 646 entradas.

De la época contemporánea no se ha realizado una bibliografía así. La nueva etapa histórica del protestantismo español que arranca en 1.868 y que es el período que estudiamos nosotros, está casi inédita en las revistas protestantes. Lo escrito sobre el particular es poco y no siempre bueno. Aquí sólo vamos a recoger los títulos más destacados. En la sección bibliográfica se podrán ver los demás.

- Carlos Araujo García y Kenneth G. Grubb, La religión en la República española, traducida del inglés por Juan Orts González, Madrid, Sociedad de tratados Evangélicos, s.f., pero 1.933. 48 pp.
- Juan Estruch, Los protestantes españoles, Barcelona, Nova Terra, 1.968, 217 pp.
- José Flores, Historia de la Biblia en España, Tarrasa, Clie, 1.978. Las partes segunda y tercera, pp. 173-311.
- Gabino Fernández Campos, Reforma y Contrarreforma en Andalucía, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1.986, pp. 137-247.
- Joan González i Pastor, Un segle de protestantisme a

Catalunya, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1.970.

- Rainer Maria Klaus van der Grijp, Geschichte des Spanischen Protestantismus im 19. Jahrhundert, H. Veenman y Zonen N.V., Wageningen, 1.971.
- J. David Hughey, Los Bautistas en España, Barcelona, Casa Bautista de Publicaciones, 1.985 (Edición revisada).
- Manuel López Rodríguez, La España protestante. Crónica de una minoría marginada (1.937 - 1.975), Madrid, Sedmay, 1.976.
- Claudio Gutiérrez Marín, Historia de la Reforma en España, México, Casa Unida de Publicaciones, 1.942.
- Juan Orts González, El destino de los pueblos ibéricos Madrid, Librería Nacional y Extranjera, 1.932. La 3ª parte.
- Robert Saladrigas, Las confesiones no católicas en España, Barcelona, Ediciones Península, 1.971.
- Ramón Taibo y José Busquets, Cien años de testimonio. 1.880-1.980. Datos para la historia de la Iglesia Española Reformada Episcopal, Madrid, Editado por la Iglesia Española Reformada Episcopal, 1.980.
- Juan Bautista Vilar, Un siglo de protestantismo en España (Águilas-Murcia, 1.893-1.979), Murcia, Universidad de Murcia, 1.979.
- Carmen de Zulueta, Misioneras, feministas, educadoras. Historia del Instituto Internacional, Madrid, Castalia, 1.984.
- VVAA, Pluralismo religioso I. Confesiones cristianas, al cuidado de Julián García Hernando, Madrid, Sociedad Educativa Atenas y Centro Ecuménico, 1.981.

7. España en su historia. Cristianos, moros y judíos. Barcelona, Crítica, 1.983. 675 pp. Se publicó por primera vez en 1.948.
La realidad histórica de España, México, Porrúa, 1.971, 4ª edición renovada. XXIX-479 pp. La primera edición, en 1.954.
De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII, Madrid, Taurus, 3ª edición muy ampliada y

corregida, 1.972.

8. A Rafael Cansinos-Assens se debe Los judíos en la literatura española, Buenos Aires, Columna, 1.937 (156 pp.). María Soledad Carrasco Urgoiti es autora de una monografía más extensa sobre El moro de Granada en la literatura. Del siglo XV al XX, Madrid, Revista de Occidente, 1.956 (499 pp.).
9. El único estudio de corte semejante al que presentamos aquí lo realizó Sabino Sola, pero de manera muy concreta en cuanto a género y época: "Visión de Lutero y el protestantismo en la Epica hispana", en Estudios de Deusto. Revista de la Universidad de Deusto, 2ª época, volumen 17, enero-diciembre, 1.969, pp., 503-549.

En la literatura francesa existe algo parecido: Will Grayburn Moore, La Réforme Allemande et la Literature Française, Strasbourg, Publications de la Faculté des Lettres à l'Université, 1.930 (509 pp.).
10. Gabino Fernández Campos, Reforma y Contrarreforma en Andalucía, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas (Biblioteca de la Cultura Andaluza), 1.986, p. 137; José Flores, Historia de la Biblia en España, Tarrasa, Clie, 1.978, p. 173; Ramón Taibo, "El protestantismo en España", en Diálogo Ecu-ménico, t.V, núm. 18, 1.979, p. 194; etc.
11. "Desde 1.834 a 1.839, desde 1.840 al 1.843 y desde 1.854 al 1.856, gastaron las sociedades bíblicas muchos esfuerzos y grandísima cantidad de dinero en vulgarizar las Sagradas Escrituras en romance y sin notas y extenderlas hasta los últimos rincones de la Península." (Menéndez y Pelayo, Historia de los Heterodoxos Españoles II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1.967, p. 887).
12. Un distinguido protestante español escribía en 1968, es decir, un siglo después de comenzar la "segunda Reforma", estas palabras que apoyan el estado de orfandad actual que decimos es propio del protestantismo español: "España no ha dado ningún teólogo protestante digno de tal nombre en el siglo que se cumple este año de 1968, ni es probable, aunque no imposible, claro está, que lo produzca todavía en mucho tiempo." (Daniel Vidal, Nosotros los protestantes españoles, Madrid, Marova, 1968, p. 115)
13. Pensemos en Rodrigo de Valer, de noble estirpe; y en los doctores Egidio, Constantino y Juan Pérez entre los "prosélitos de cuenta" (Menéndez y Pelayo, Op. cit. II, p. 54)

relacionados con la rica y populosa Sevilla. También vienen a la mente los Cazalla vallisoletanos y los protestantes españoles que estuvieron fuera, como Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera.

14. "La libertad religiosa, proclamada desde los primeros momentos por las juntas revolucionarias, abrió las puertas de España a los compañeros de Matamoros y a una turba de ministros, pastores y vendedores ingleses de Biblias." (Menéndez y Pelayo, Op. Cit., p. 994.)

El historiador protestante José Flores recoge también otro testimonio que refuerza y justifica la fecha con que acotamos cronológicamente nuestro campo: "Tan pronto como tiene lugar la revolución [Juan Bautista Cabrera] se presenta al General Prim, en compañía de otros pastores, oyendo del General aquella famosa frase: "Ya podéis recorrer España entera con la Biblia bajo el brazo" (Historia de la Biblia en España, edic. citada, p. 181).

PRIMERA PARTE - EN LA LITERATURA DEL ULTIMO TERCIO DEL SIGLO XIX.

CAPITULO I: EN LA PROSA

FERNAN CABALLERO

A la literatura española del último tercio del siglo XIX le da brillantez un grupo de insignes novelistas. Es a partir de 1.868 cuando comienza a consolidarse la tendencia de esta novela, llamada realista por su fidelidad a la realidad.

Pero antes de esa fecha asistimos a la transición del Romanticismo al Realismo mediante el puente establecido por Fernán Caballero y Pedro Antonio de Alarcón. La vinculación estrecha de estos prerrealistas con los grandes novelistas posteriores nos permiten incluirlos dentro de este período señalado. En cierto modo vemos que su obra alude también al estado del protestantismo español en ese período que antecede a la revolución de 1.868.

En 1.850 y 1.857 Cecilia Böhl de Faber (Fernán Caballero) publica dos narraciones con una misma finalidad: evitar la penetración de las corrientes protestantes en el catolicismo español. Como ha señalado Javier Herrero, la obra de Fernán Caballero se opone a la influencia de la cultura materialista e ilustrada que ponga en peligro el espíritu religioso genuinamente español (1). Dentro de esa amplia y ambigua corriente que pudiese modificar el tradicional sentimiento religioso de España o abrir alguna grieta en su monolítico credo, el protestantismo no fue un elemento olvidado por esta hispanoalemana nacida en Suiza.

Suiza y Alemania e Inglaterra, países muy relacionados con su

vida y formación, fueron los focos desde donde irradió la reforma protestante. Y la propia Cecilia nació de un matrimonio mixto católico-protestante. Su madre era más bien tibia en cuestiones religiosas, pero su abuela, de origen irlandés, vigilaba a su hija para que los adormecidos sentimientos de ésta, llamada Francisca Ruiz de Larrea, no evolucionaran hacia la fe protestante de su marido Nicolás. Ocurrió, sin embargo, todo lo contrario. En 1.813, el famoso y polemista hispanófilo se convirtió al catolicismo.

Posiblemente esta circunstancia familiar y cultural pesaría en la futura escritora. Pero parece que también las circunstancias políticas y sociales propiciaron la ocasión para que la convencidísima católica prestase su ayuda al credo romano. Dando crédito a las palabras del historiador Cuenca Toribio, entre los últimos años de 1.840 y los tres o cuatro primeros de 1.850, el protestantismo dejó de ser un problema lejano para ocupar un primer plano en la preocupada actualidad religiosa de la nación española:

[...] "El protestantismo se convirtió, en el lapso entre la muerte del autor de Cartas a un escéptico en materia de religión (1.848) y la descomposición de la "década moderada", en candente problema, alzado en el primer plano de la actualidad política y social de la nación "(2).

Nosotros creemos que algunos años antes ya preocupaba la cuestión protestante, cuyas vías de penetración se relacionaban estrechamente con las sociedades bíblicas. Piénsese en la encíclica de Gregorio XVI dirigida a los cuadros jerárquicos en mayo de 1.844, donde junto a noticias históricas señalaba los fines de esas sociedades y exponía doctrina abundante al respecto.

Jaime Balmes se hizo eco del documento papal en un artículo titulado "Las sociedades bíblicas y la encíclica del Papa", publicado en un cuaderno de La Sociedad, en el mismo año. Luego fue reimpreso varias veces después de la muerte del autor, ocurrida en 1.848 (3).

No nos concierne analizar en detalle ni el contexto familiar ni el político social de estas fechas, señaladas por el historiador, que pueden matizar más las motivaciones antiprotestantes de Fernán Caballero. Sólo pretendíamos, con estas breves referencias a las coordenadas familiares y políticas, determinar el punto de origen de estas dos narraciones cortas de Fernán Caballero que se centran en nuestro tema.

La primera de ellas, El exvoto, entra en esa tendencia de prerrealismo regional donde la acción discurre en zonas costeras del campo andaluz. La titulada Lady Virginia combina las escenas aristocráticas y distinguidas de Londres con los ambientes populares y espontáneos del sur español. Pero, ideológicamente, ambas están marcadas por un acusado dualismo, en este caso religioso.

El exvoto

Este relato breve fue publicado en La España en 1.850.

Cuenta la historia en que dos ingleses misioneros, Mr. Hill y Mr. Hall, salen de Gibraltar, "úlceras de España", y pretenden atravesar la península hasta Roncesvalles. En su recorrido pasan por un pueblo apartado y humilde cercano a Vejer, (Cádiz), a cuya entrada hay un puente y sobre él un poste con un letrero que testimonia el respeto del pueblo a la Religión y a la Constitución, e invita al caminante a detenerse para adorar y amar a ambas:

"Detente aquí, caminante:
adora la Religión,
ama la Constitución,
y luego pasa adelante " (4) (p. 268).

Los ingleses hacen caso omiso del letrero y, después de una visita a la venta que hay al lado, se encaminan a la plaza, donde está la iglesia y piden al sacristán que se la muestre. Los dos amigos que vienen comisionados por una junta bíblica para repartir biblias se sorprenden ante la imagen de la Divina Pastora e ironizan sobre el significado de la imagen. Luego se fijan en un cuadro colgado en el altar. El cuadro representa una cruz de cuyos brazos pende una guirnalda. Delante hay un hombre con un puñal en la mano derribando a otro que al caer se agarra a la cruz. En un ángulo del cuadrado hay un lema que dice: "Exvoto".

Los misioneros consideran la representación pictórica como una profanación religiosa y aconsejan al sacristán que la queme al tiempo que le ofrecen una biblia como depósito de verdad religiosa:

"- Señor - dijo el más Salomón acercándose al sacristán-, quema tu esos nonsenses (contrasentidos), o dalos a tu baby (niño chiquito), y toma - añadió dándole una biblia -, aquí tienes la verdad que no sabes y que hallarás en las Santas Escrituras, que no conoces " (p. 270).

Ante esta conducta transgresora e irreverente, el sacristán, boquiabierto, pensó cuando se alejaron que tales personas no podían ser cristianas.

A continuación de este primer episodio, se nos refiere el origen y significado del exvoto para comparar el hecho católico con la interpretación protestante. Nos describe una cuadro familiar compuesto por tres generaciones, los abuelos, la madre, dos niñas y dos muchachos, que forman una estampa hogareña, recortada sobre un altar doméstico que han levantado para alabar la festividad de la Cruz. La abuela, interesada en que se cumpla con devoción esta fiesta de primeros de mayo, encarga a su nieto Juan que renueve la guirnalda de flores de la Cruz del Pinar.

Después viene un capítulo que no tiene más función que presentarnos a otros personajes, transgresores también como los protestantes, si bien en un plano civil. Es el cuadro nocturno ambientado en la venta en que tres facinerosos fanfarronean sobre quién llevará a cabo una proeza más grande. Ella tendrá lugar cuando Juan acuda a dar cumplimiento al encargo de su abuela.

Después de haber oído misa de alba, el nieto se encamina hacia el pinar. Al llegar, le sale al encuentro un hombre con una escopeta que le disuade de seguir adelante. Juan desoye la orden y se entabla un forcejeo entre ambos en el cual Juan le arrebató la escopeta. Pero el forajido recurre a la navaja y los dos caen enredados en la maleza. Cuando el matón levanta el brazo con el arma homicida se le interpone una cruz.

El frustrado asesino huye en vista de lo acaecido. En aquella cruz, que señalaba la muerte de un ganadero por un toro, y que había quedado semioculta por los matorrales, colgó por fin Juan la fresca guirnalda de flores, e hizo voto de perpetuar la memoria de su milagrosa salvación mediante un cuadro que en testimonio de fe y gratitud suspendería en el altar de la iglesia para edificación de las almas piadosas.

El tema es la contraposición del significado católico del exvoto con la interpretación protestante del mismo. Para ello dispone los hechos en cuatro capítulos o planos plegables, el primero con el cuarto y el segundo con el tercero, de manera que los dos capítulos interiores forman un eje de simetría antitética. Así, el primer capítulo es la irrespetuosa conducta de Hill y Hall ante el exvoto, que los constituye en "agresores" religiosos. El segundo es la estampa familiar, hogareña y devota en el día de la festividad de la Cruz. El tercero representa a los desalmados facinerosos que sin lazos de hogar traman una bárbara proeza en una venta caminera durante la noche de la fiesta de la Cruz. Y finalmente el cuarto presenta el significado católico del exvoto y la conclusión.

Esta calculada disposición de la anécdota y su estructura se pone en defensa del catolicismo tradicional para rechazar las ideas protestantes que puedan subvertirlo. Encontramos todos los ingredientes de un relato dualista y moralizador: dos series de personajes (los buenos y los malos), una inspiración moral católica y una defensa del espíritu religioso tradicional español contra el protestantismo.

Del lado de los buenos, y en el plano de la representación religiosa del credo católico, estaría el sacristán; y en un plano civil, pero bajo la esfera protectora del catolicismo, la familia devota y ejemplar a la que pertenece Juan, autor del exvoto.

Al grupo de los malos van los misioneros protestantes y los facinerosos, formando correspondencia respectivamente con el sacristán y el grupo familiar.

Si nos fijamos un poco en los miembros que integran este

grupo de los "transgresores", veremos que los protestantes cumplen una función transgresora de mayor importancia que el criminal de la venta. Este, a la hora de calificar su conducta, dice a otro de los presidiarios:

"- No soy buen cristiano - respondió el baratero - Pero no soy impío como tú, ¿estás?. Ni he ido a renegar a los presidios de los moros, ¿estás?. Ni soy hereje, no soy judío ¿estás? Acato la cruz, que eso lo mamé con leche de mi madre " (p. 277).

Los protestantes Hill y Hall, en vista de lo dicho ante los cuadros religiosos y en presencia del sacristán, merecen de éste la siguiente consideración, indulgente y exculpatoria por impensable:

"- ¡No pueden ser cristianos! - murmuró al fin - serán judíos, de los muchos que hay en Gibraltar entre otros géneros prohibidos " (p. 270).

Comparando estos juicios se pone de manifiesto que el comportamiento de los misioneros queda por debajo de delitos de asesinato frustrado, pues el matón siente un respecto por la señal de la cruz que evita el apuñalamiento del joven Juan, mientras que los protestantes, soberbios y sin religión, se burlan del contenido del exvoto.

Pero no sólo son moralmente reprobables; también desde el punto de vista civil infringen la ley fundamental del Estado al sembrar doctrinas que la Constitución no ampara:

"Nuestros blancos hijos de Albión llegaron algo parecidos a los pieles rojas de América, por las caricias del sol español. En la alcantarilla no se detuvieron; la pasaron sin adorar a la Religión ni amar la Constitución sin que por eso el monumento encargado de hacer observar estos preceptos, como verdadero poste, les tirase su alcachofa a la cabeza " (5) (p. 269).

Este doble delito, religioso y civil, contrasta, por el contrario, con las pacíficas y hasta indulgentes reacciones del sacristán y del monumento cuyo precepto desatendieron.

Por lo demás, el carácter físico está descrito con cuatro trazos que abocetan unas figuras tan "ridículas" como moralmente condenables. Destacan los aspectos negativos: la blancura acanagregada por el sol, la ausencia de gracia y la desequilibrada pareja que forman, "el uno alto y el otro bajo", acorde con su chistoso patronímico: Hill y Hall.

Ridiculez física e impiedad y osadía como notas morales confoman en síntesis el retrato de estos ingleses que, según una de las peculiares digresiones de la autora, pretendían socavar las convicciones más arraigadas del catolicismo y del pueblo español (6).

Desde el punto de vista estilístico, no están ausentes los rasgos formales que son propios de la narrativa de esta hispanosuíza (7): idealidad de los paisajes con prolongadas contemplaciones de objetos; su sensibilidad ante las flores, las aves, los perros nobles y los dóciles niños; así como las ineludibles digresiones morales que advierten al lector y le señalan el camino de Roma (8) y refuerzan la apolegética de la anécdota.

Lady Virginia

Con la misma finalidad de combatir al protestantismo escribió la novela corta Lady Virginia, aparecida, como otros trabajos de la autora, en Revista de Ciencias, Literatura y Artes, de Sevilla, en 1.857 (9).

Más logrado artísticamente que el anterior a no ser por el escamoteado adulterio, este relato de Cecilia quiere presentarnos el catolicismo frente al protestantismo como forma de existencia cotidiana. Junto a esta idea principal pretende también demostrar a los "seudofilántropos", que se preocupan de proteger humanitariamente a los más desfavorecidos, que la amalgama formada por la riqueza y la felicidad es falsa (10).

Para llevar a cabo esos dos fines, Fernán Caballero utiliza la contraposición de dos mundos representados por la lujosa mansión de Lady Virginia en el corazón de Londres y la casa humilde tía María en el pueblo gaditano de Chipiona. Ambos propósitos están muy intrincados, pero nosotros atenderemos más a la cuestión religiosa que a la social.

Para la trama se ha servido de la conversión al catolicismo de una marquesa anglicana cuyo nombre da título a la novela.

Lady Virginia es una bella y culta mujer de 45 años. De reconocida virtud, anida sin embargo en su ánimo el escocedor sentimiento de culpa y remordimiento por una falta de consecuencias trágicas.

La aristócrata londinense se casó a los 18 años enamorada de su marido, Lord Arnim, pero desatendida por la entrega de éste a la política, cae en una comprometida situación con el

apuesto y subyugante Eduardo. Como telón de fondo de este triángulo está la batalla política de los whigs y los torys que es la que propicia el melodrama.

Lord Arnim tiene que salir de viaje. Durante la ausencia, Lady Virginia, cumpliendo con fines auxiliares encargados por su marido para lograr el triunfo del partido conservador, conoce al noble de provincias Eduardo, que está a la cabeza de los representantes del bando liberal. Ambos se enamoran, pero sin que la marquesa llegue a traspasar la línea de sus "deberes" como mujer casada. La rígida moral de la autora, con el fin de evitar la inclusión del adulterio, la lleva a caer en un inverosímil folletín que hace insalvable la novela.

Ante la inminente vuelta de su marido, de quien había quedado embarazada, se ve obligada a separarse de Eduardo. Este exige como condición para no seguirla a Londres que le deje en recuerdo de su amor imposible el hijo de su matrimonio. Atrapada en la red, tiene que acceder a esa exigencia y fingir ante su marido que el hijo ha muerto en el alumbramiento. También es cierto que esa inverosímil concesión era una manera de unir con Eduardo los lazos que se habían roto con su marido.

Como triunfara el partido de Lord Arnim, el jefe del partido liberal achaca su fracaso a la defección de Eduardo, conseguida al precio de una correspondencia amorosa. Eduardo desafía esta inculpación y muere. La búsqueda de custodia del hijo corre a cargo del médico y amigo de Lady Virginia, sir Harry Saint Albert.

El tiempo pasa y cuando el hijo descubre la verdad, resentido por la conducta de su madre y enfermo de misantropía, huye con destino a Lisboa y al sur peninsular, donde pondrá fin a su vida.

Esta historia, que la madre rememora ante el católico y confidente doctor, es presentada de forma exculpatoria para sí y culpable para el marido, y desde el remordimiento terrible de haber engendrado a su hijo legítimo, al que ha tenido que renunciar. Tal estado anímico está exento, sin embargo, de todo arrepentimiento "teológico".

Un accidente provoca la muerte de Lord Arnim, y Virginia y sir Harry Saint Albert se trasladan a Chipiona, donde según los indicios puede estar su hijo. Llegan la víspera de Santiago. Tía María y el núcleo de individuos en torno a su casa contrastan por su alegría, felicidad y costumbres con el mundo de Lady Virginia. La autora lograba así uno de los fines propuestos.

En lo concerniente al protestantismo frente al catolicismo, hay que decir que a lo largo de la rememoración del asunto con Eduardo, Lady Virginia se presenta orgullosa, egoísta y exenta de responsabilidad en la falta, ya que cumplía con la misión encargada "sin perdonar medio alguno". Además es partidaria del goce de los sentidos y del amor, puestos en el corazón del hombre para ese fin; frente al ascetismo, la humildad y el arrepentimiento que caracterizan la línea de pensamiento del católico doctor (11).

A ese modo de enfocar el comportamiento que la ha llevado a la situación de sufrimiento no parece ser ajena la confesionalidad religiosa a la que pertenece o al modo de vivirla. Hablando de la pulsera que lleva en su muñeca y que ostenta un emblema que podía parecer el símbolo de la Virgen de los Dolores, dice la narradora:

"Más no era ésta la causa que movía a usarlo a aquella decidida anglicana que sin conocer la verdadera religión, y sólo por imitación, rutina, orgullo de raza y rencor a los pobres irlandeses, o por demostrar superioridad, según ella lo entendía, era de las señoras más ostensiblemente afiliadas en el partido anticatólico" (12).

Orgullo, altanería, exención de responsabilidad, liberación de las pasiones, son atributos de esta anglicana que se hacen más notables si tenemos en cuenta que están contrapuestas con la serena figura del viejo doctor, católico de elevado sentimiento moral, que pretende ser la conciencia de la marquesa para que ésta se humille, confiese su pecado y adquiriera la calma que da la religión católica:

- "- Quisiera ser cosa mejor que un amigo; quisiera ser vuestra conciencia.
- ¿Con qué fin?
- Porque os quisiera arrepentida.
- ¿Para más enloquecerme?
- No, para tranquilizaros; para que gozaséis del sumo bien que el arrepentimiento procura.
- ¿Cuál es?
- La conformidad, la mansedumbre, la calma que halla en el puerto de salvación el bajel destrozado por los temporales y que ha estado a punto de zozobrar.
- ¡Siempre ideas católicas!" (p. 216).

Estos deseos de enmienda del doctor no pasan de ser una blanda recomendación que no llegan a modificar el espíritu de Lady Virginia. Pero lo que no puede el moderado consejo de un católico culto y notable lo logrará la sencilla lugareña de

Chipiona. Tía María profesa en su humilde rusticidad la idea de que la felicidad está en seguir la ley de Dios buscándola en las fuentes sagradas y no en el egoísmo personal.

Una escena costumbrista andaluza, a la puerta de tía Juana. Llegan los ingleses. Platicando sobre diversos asuntos, la dueña de la casa cuenta, con la inocencia de quien desconoce a los inesperados interlocutores, el caso de un joven suicida inglés. La viuda Virginia cae en profunda convulsión y desde este abatimiento intenso y desesperado, a las puertas de otro suicidio, se va a producir la liberación de su pesar mediante la conversión a la fe católica.

Tía María, guiada por el cura del lugar a quien ha pedido asistencia para la inglesa, la cual es rechazada por prejuicios de denominación, logra la restauración espiritual y anímica de la aristócrata anglicana basándose en el principio de que "la virtud se perfecciona en el padecer", que es justamente la máxima contraria a la pauta existencial que ha seguido Lady Virginia.

La marquesa anglicana confiesa encontrar un abismo insalvable entre el cielo y ella, abierto por la desnaturalizada maternidad y suicidio posterior de su hijo. Pero tía María refiere en contra un caso parecido o aún más grave de filicidio y concluye con estas palabras en donde vemos el poder reparador que sólo y exclusivamente posee la Iglesia católica: "Sólo nuestra religión hace semejantes prodigios" (13) (p. 226).

Con la repetición del Señor mío Jesucristo que va recitando la católica de Chipiona, se produce el cambio a la nueva confesión, y de la desesperada situación como anglicana

pasa al nuevo estado consolador que da la fe católica, que no sólo es confortamiento para sí sino también medio para salvar a su hijo.:

"-Pero, señora-dijo, fuertemente conmovida la marquesa-, si yo adoptase vuestras creencias católicas para mi propio consuelo, hallaría también en ellas un desconsuelo sin límites; creería que mi hijo no se ha salvado.

- Hallaréis el consuelo de poder rogar a Dios por su alma - contestó la buena anciana -, la dicha de poder inclinar la balanza de su justicia hacia la misericordia por medio de sufragios, limosnas y buenas obras, hechas en desagravio de su culpa, si la tuvo, lo que ni vos ni nadie sino Dios puede saber y juzgar " (pp. 226-227).

La marquesa acepta esta doctrina balsámica y reparadora de faltas en vivos y muertos y abraza al doctor Harris fraternalmente declarándose católica.

Hay que subrayar que la conversión se produce por mediación de tía María, quien apoya su asistencia espiritual en recursos totalmente distintos a los utilizados por los protestantes. Estos se valen para su labor misionera de textos escritos, fundamentalmente la Biblia. En cambio la señora de Chipiona pone en práctica los rezos orales y relatos bíblicos que no figuran en la Escritura, pero que el pueblo aprende gracias a la costumbre establecida en la Iglesia católica de hacérselas repetir desde el púlpito:

"- Cuando el Señor hubo resucitado, se presentó a sus cuatro discípulos San Juan, Santiago, San Diego y San Pedro y enseñándoles su cuerpo destrozado, su cabeza

desgarrada por las espinas y su costado traspasado por la lanza, preguntó a San Juan : "¿Qué merecen los que así me han puesto?" "Condenación eterna", respondió San Juan, y lo propio constestaron Santiago y San Diego, a quienes hizo el Señor la misma pregunta. Y volviéndose a San Pedro: "¿Qué merecen los que me han puesto en este estado?" "Perdón merecen" contestó el apóstol. "¿Cómo pueden merecerlo, Pedro?", le dijo el Señor. "Porque vos lo pedisteis por ellos pendiente en la cruz", respondió el Santo.

"Pedro - dijo entonces Cristo -, tú serás la cadena de mi Iglesia; lo que tú hagas lo confirmaré en la tierra y en cielo " (p. 225).

Un epílogo final concluye la acción. Lady Virginia vuelve a Londres y la que fue socia por invitación de un partido anticatólico recupera una fe viva; la que estuvo a las puertas del suicidio alcanza la confianza y la alegría existenciales que da el catolicismo; y la que se oponía a los pobres irlandeses católicos termina por "fundar" un establecimiento de beneficencia para enfermos desvalidos a quienes cuida por sí misma como las Hermanas de la Caridad católicas.

Su conversión es motivo de comentario en una Sociedad Bíblica. La mayoría de las socias piensan que la marquesa anticatólica ha sido víctima del proselitismo fanático de los altos jerarcas católicos. Pero el lector sabe que en su conversión no ha intervenido más que el persuasivo mensaje de consolación transmitido por la iletrada anciana.

De esta manera Cecilia Böhl de Faber presenta dos visiones del hecho: la real y verdadera y la imaginada y calumniosa de la Sociedad Bíblica, contra la que se alzan

estas palabras sancionadoras de una joven hija de una socia:

"- Señoras - dijo una joven echándose a reír -, ¿y a qué estáis aquí reunidas sino para propagar vuestras ideas por medio de lo que os place llamar maldito proselitismo cuando se aplica a las que no son vuestras?. No seamos tan injustas, pues si lo somos haremos patente que tenemos una gran dosis de tontería u otra mayor de mala fe. Aquí hay libertad de cultos y con medios clandestinos y poco honrosos nos entrometemos a destruir calumniándola su religión y a imponerles subversivamente la nuestra por medio de misioneros disfrazados y de libros prohibidos por la Iglesia y por su Gobierno " (p. 227).

Para interpretar todos estos detalles hemos de tener en cuenta la intencionalidad de la obra y el despliegue propagandístico del protestantismo de la época inmediata a la publicación. En una carta de la autora a Antoine de Latour, en respuesta y justificación a algunas objeciones que aquél le había hecho acerca de la novela en cuestión, le señala las dos finalidades propuestas en la novela:

"La una fue probar cuán falsa es el arma de que se sirven los revolucionarios de esta época, los seudofilántropos, llamando infelices desheredados al pueblo y felices a los ricos y poderosos. [...] La otra idea tiempo había que la tenía y meditaba; quería pintar una conversión, y ya que mis escritos se están traduciendo, que se viese en el extranjero el lenguaje, el espíritu religioso y el saber de nuestro pueblo sobre la religión, su fe, su esperanza, su caridad. Que se viese cuán sencillos son y al alcance de todos están sus sublimes verdades, los tesoros de consuelo que encierra para el

corazón, y la falta que nos hacen sus perversas misiones anticatólicas" (14).

Antes de asomarnos brevemente a la actividad encaminada a la difusión de la doctrina protestante, conviene señalar que Antoine de Latour había encontrado inaceptable el episodio de la donné. No sólo él; otros lectores y comentaristas han hablado de tal asunto como uno de los lunares que afean la novela. De cualquier modo la autora lo reconoció en carta al crítico. Pese a todo, dice Fernán: "Preferí mil veces incurrir en esta justa crítica que no el pervertir la inocencia " (15). Con esta concesión a la moral, más que "idealización de la realidad", que como propio de la pluma de Fernán le señala el profesor Alberto Navarro, y que obedece, según el mismo, al consejo cervantino del Persiles (16), se trata de un caso de deformación flagrante de esa realidad, pues por testimonio de la propia autora sabemos que la motivación del tema tuvo apoyo en la realidad, pero escamoteó inadmisiblemente el adulterio que sí se dio en la vida real y del que nació un hijo. Esto dice Fernán Caballero al mismo receptor epistolar sobre la cuestión:

"He considerado siempre como muy dramática la situación de la duquesa de Raguse (creo que es) que murió ahora poco. Tuvo un hijo con ausencia de su marido; su padre, el general Châtry de la Fosse, cuñado de mi hermana, fue el que educó brillantemente a su hijo. Este era el hombre más cumplido, el más perfecto caballero; era adorado por su madre, la que él ni quería ni estimaba, y que se hallaba tan infeliz por su nacimiento ilegítimo, que no sólo cayó en la más horrible misantropía, sino que mi hermana, que lo quería mucho temió muchas veces

que se suicidase. Esta era la situación que yo necesitaba" (17).

La mutilación operada sobre el mundo real descubre meridianamente que la mojigatería desperdicia y estropea una trama interesante y destruye el arte en este caso concreto.

Por lo que se refiere al cuadro que presentan las actividades misioneras protestantes en el segundo tercio del siglo XIX, Menéndez Pelayo se refiere a tres "propagandistas" principales. El primero fue el iniciador George Borrow, seguido muy poco después por el metodista William H. Rule y más tarde por Tomás Parker. Los dos últimos estuvieron muy vinculados a Cádiz. Rule fundó una misión en 1.837 que pasa por ser el primer establecimiento protestante en España, según el mencionado Menéndez y Pelayo. De Tomás Parker escribe el mismo que en 1.852 "comenzó a imprimir y repartir con profusión por Cádiz y los puertos del Mediterráneo un periodiquillo protestante o más bien serie de folletos en lengua castellana con el título general de El Alba " (18).

Que el despliegue misionero de estos emisarios de las sociedades bíblicas fue intenso, y no sólo en Cádiz, lo corrobora también un historiador actual. José Manuel Cuenca Toribio, cuando estudia la figura del prelado Costa y Borrás y su "alanceamiento" del protestantismo, afirma, refiriéndose a la realidad de la divulgadora tarea protestante:

"España [estaba] invadida, sobre todo en el bienio 1.854-56, por Biblias cuajadas de glosas y comentarios privados de la única intérprete fiel del Magisterio divino: la Iglesia de Roma" (19).

Son los años inmediatamente anteriores a la publicación de la novela. Y aunque, como hemos visto, la autora dice que el asunto de la conversión lo tenía desde nacía tiempo, esa difusión de la Biblia, llevada a cabo por los protestantes comisionados desde Gran Bretaña, bien pudo madurar el fruto. El resultado fue esta novela corta que pretende combatir las "malas ideas" en el doble frente ya señalado y que le confiere rasgos de carta pastoral.

El protestantismo recibe el ataque a su doctrina en cuanto que es incapaz de confortar a sus seguidores pese a las riquezas materiales. Además, y como consecuencia, inválida la actividad de los misioneros reformados a quienes pretende esquilmar el terreno al tiempo que desacredita las instituciones que sufragan sus gastos. Con ello se une a la línea ofensiva del episcopado isabelino, que combatió con celo ardiente la penetración de corrientes protestantes que durante algunos años fueron causa de preocupación en España.

Algunos aspectos formales no deberíamos de dejar de lado. La estructura de la obra se sustenta en cuatro capítulos y un epílogo. Los dos primeros, ambientados en Londres, y los dos últimos, en Chipiona, conforman un díptico cuyos centros neurálgicos son Lady Virginia y tía María con sus respectivos universos donde riqueza y religión se oponen como fuentes de felicidad.

Los rasgos característicos de sus narraciones están aquí presentes como lo estaban en el El exvoto: descripciones minuciosas relativas al paisaje y a las gentes, intercalación de elementos líricos de corte popular, como canciones, acertijos y escenas costumbristas. Sin embargo, todo este abigarrado estilo de composición es menos denso, más equilibrado

que el encontrado en El exvoto, cosa de agradecer, pues presta a esta obra una andadura más dinámica que alivia al lector. Con todo, entre éste y las novelas se interpone un muro casi insalvable.

A modo de conclusión diremos que ninguna de las dos narraciones representan aspectos nuevos en el novelar que caracteriza a Fernán Caballero. La orientación inglesa de la corriente protestante recogida en los dos relatos responde al hecho histórico que certifica el cuño británico de la mayoría de las misiones protestantes, por lo menos hasta 1.869. Y así va a ser recogido también por el resto de los novelistas posteriores.

Este disparo repetido al mismo blanco supuso dentro de la ideología de Fernán una manera concreta de aportar, según sus propias palabras, aunque no referidas concretamente a estos relatos, "un granito de arena para la obra de conservación de nuestro santo templo católico" (20). Su punto de mira seleccionó la iconoclastia y la carencia de recursos consoladores y de cura espiritual que según ella tiene el protestantismo. Sin olvidar su conexión con las sociedades bíblicas a las que pretende desacreditar.

NOTAS:

1. Javier Herrero, Fernán Caballero: un nuevo planteamiento, Madrid, Gredos, 1.963, p. 317.
2. José Manuel Cuenca Toribio, La Iglesia española ante la revolución liberal, Madrid, Rialp, 1.971, p. 165.
3. Véase Jaime Balmes, Obras completas, V, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1.967, pp. 235-238.
4. Cito por Obras de Fernán Caballero, IV, Madrid, Atlas, BAE, CXXXIX, 1.961.
5. Parece lógico pensar que por la proximidad cronológica entre la Constitución en vigor y la fecha de publicación del relato (1.850), y dado que en el texto no hay referencias al momento de la acción, se refiera a la Constitución de 1.845. En su artículo 22, ésta declaraba: "La religión de la nación española es la Católica, Apostólica Romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus ministros."
(Enrique Tierno Galván, Leyes políticas españolas fundamentales (1.808-1.978), Madrid, Tecnos, 2ª edición, 1.979, p. 72)
6. Luis Coloma recoge también el tema de los exvotos en Solaces de un estudiante, donde Mr. Snuff, un inglés excéntrico, coleccionista de insectos, se burla irónicamente de un exvoto. Doña Petra y otras muchachas consideran que tras esa actitud de Snuff no puede estar más que el diablo. La acción, en Jerez.
(Obras completas, Madrid, Razón y Fe, 4ª edición, 1.960, pp. 27-28).
7. Véase el trabajo del profesor Alberto Navarro González, hecho con más deferencia que objetividad, titulado Fernán Caballero y la narrativa andaluza, Ediciones de la Caja de Ahorros de Cádiz, 1.974.
8. Palacio Valdés dijo de su apología constante: "De los accidentes más nimios de la vida quiere sacar razones para la apologética católica. Por todas partes trata de ir a Roma!"
(Los novelistas españoles, en Obras completas, II, Madrid, Aguilar, 1.959, p. 1.172.)
9. Así lo asegura Lawrence H. Klibbe en Fernán Caballero, New York University, 1.973, p. 42.

10. Azorín afirma que Fernán Caballero es la "novelista de los pobres". Y añade que "no se avergüenza de la pobreza". (Andando y pensando, en Obras completas, V, Madrid, Aguilar, 1.948, p. 199.)
11. Esta tendencia hedonista que caracteriza la moral de Lady Virginia y su defensa como algo que Dios ha puesto en nosotros para disfrutar la vemos también en Delgado, personaje que ha vivido en Inglaterra y que aparece en Elia o la España treinta años ha:

"- Créame usted, señorita: para ser bueno no es necesario privarse de los bienes que el Ser Supremo nos ha dispensado para disfrutarlos" (Obras de Fernán Caballero, III, Madrid, Atlas, BAE, CXXXVIII, 1.961, p. 33).
12. -Lady Virginia, en Obras de Fernán Caballero, III, Madrid, Atlas, BAE, CXXXVIII, 1.961, p. 210.
13. Una reconciliación espiritual semejante, aunque dentro de la Iglesia católica, la encontramos en La familia de Alvareda. Tres familias, la de Alvareda, la de Pedro y la de María, se encuentran enfrentadas, después de haber estado unidas por estrechos vínculos matrimoniales, por el odio y el rencor surgidos de la pérdida del honor y hasta de la vida de alguno de sus miembros. La reconciliación y el abrazo se logran por el efecto de una predicación hecha por frailes capuchinos. El hecho recobra importancia si tenemos cuenta que Fernán Caballero pone una nota al pie del relato en la que, como acostumbra, da testimonio de ser una realidad y elogia el poder de la Iglesia católica frente a la protestante para cambiar los corazones:

"La persona que escribe esto ha presenciado y da testimonio de una misión semejante. ¿Qué religión la que a la voz de un pobre misionero ablanda los altivos y tenaces corazones españoles y obliga a los más encarnizados enemigos a abrazarse! ¿Ha cambiado jamás la ilustración del siglo un corazón lleno de odio en uno lleno de amor? ¿Dónde está la misión protestante que pueda vanagloriarse de semejante prodigio?" (La familia de Alvareda, en Obras, III, edición citada, p. 190).
14. Citado por Santiago Montoto, Fernán Caballero (Algo más que una biografía), Sevilla, Gráficas del Sur, 1.969, p. 304.
15. Santiago Montoto, Op. cit., p. 331. Lawrence H. Klibbe, en

su obra ya citada, afirma erróneamente que Lady Virginia tuvo un hijo adulterino: "Lady Virginia has an illegitimate child", p. 138.

16. Op. cit., p. 17.

17. Santiago Montoto, Op. cit., p. 331.

18. Historia de los heterodoxos españoles II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1.967, p. 895.

19. Op. cit., p. 186.

20. Citado por Javier Herrero, Op. cit., p. 320.

PEDRO ANTONIO DE ALARCON

Queramos o no, la escasez de materiales, válidos para nuestro trabajo, que nos ha ofrecido la obra de Pedro Antonio de Alarcón nos obliga a considerarle como el "hermano pobre" de la generación del 68 (1).

Francisco Pérez Gutiérrez en el estudio sobre el problema religioso en las escritores de esta generación se queja en este sentido de "la poca y mala prensa que Alarcón ha tenido" e intenta levantar la ojeriza que pesa sobre él a causa probablemente del cambio ideológico operado en su vida. Se fija especialmente en La Alpujarra, y después de señalar algunas páginas muy significativas de Alarcón ante el problema religioso de la tolerancia, escribe: "Lo sustancial de este libro de Alarcón es la afirmación incondicional de la libertad religiosa". (2)

Sobre nosotros, obviamente, no ejerce presión otra fuerza que no sea la realidad que impone la brevedad del tema en su obra. Aparece cuando anota las impresiones de sus viajes por la Europa de 1.860. En De Madrid a Nápoles pasa por la pagana Francia antes de adentrarse en Suiza, y en el paso de la frontera entre estos dos países no es notable el cambio en la geografía física, ni tampoco existe control o acto oficial o administrativo que lo señale; pero la imaginación de Alarcón, que parece sensible a estas cuestiones, sabe que entre otras cosas ha dejado un país católico para entrar en otro protestante:

"Entre tanto, la imaginación, sabedora de la mudanza que acaba de verificarse, se afana por descubrir diferencias en los casos y por hallar demostraciones de que ya no estáis

en un Imperio, sino en una República; de que habéis salido de un Estado católico y entrado en otro protestante; de que ya vivís más libremente, y de otros diversos fenómenos menos visibles con los ojos que con el pensamiento..." (3).

En un advenimiento de ideas asociadas con Suiza, considera que este país centroeuropeo ha sido fecundo en grandes hombres que luego se han expatriado. Pero si estos hijos (Rousseau, Say, Sismondi, Necker), por las circunstancias que fueran, han salido de su patria como siguiendo el curso de sus ríos, Suiza, y Ginebra concretamente, también ha prohiado a otros muchos extranjeros y ha sido forjadora de muchas de las ideas que más han agitado al mundo europeo:

"En cambio, Ginebra acogió y adoptó a Calvino, el terrible reformista, y reivindicó a Mad. Stäel, suiza de origen, y albergó a Voltaire, y retuvo a Goethe, a Byron y a Jorge Sand, y fue siempre como horno encendido en que se forjaron las ideas que más han agitado a Europa desde los tiempos de Lutero" (p. 1.232).

En estas cavilaciones el tren se va aproximando a la ciudad de Ginebra. Y apenas puesto el pie en tierra, aquella consideración imaginaria, surgida al pasar la frontera franco-suiza, encuentra pruebas palpables que atestiguan la estancia en un país libre; véase en este abanico de propuestas literarias, artísticas o religiosas de carácter pluriconfesional que se le brindan al viajero:

"Llegamos al fin.

Y aquí declaro que, no bien puse el pie en tierra, ya tuve pruebas materiales de que la nueva Nación en que había entrado era eminentemente libre ...

Una nube de mercaderes callejeros nos rodeó a los recién llegados.

'Napoleón el Pequeño' ... por Víctor Hugo, obra prohibida en Francia!

- He aquí la primera palabras que hirieron mis oídos, mientras que un hombre me alargaba el célebre libelo.

- '¡El Papa y el Congreso! ...' - exclamaba otro. [...]

- ¿Quiere usted ver el templo de los Francmasones?

Aquí tengo un carruaje ... - decía el de más allá -.

- ¡Biblias en todas las lenguas! ¡El busto de Calvino!

- Caballero, ¿es usted católico? Yo le diré dónde está mi iglesia.

- Caballero, ¿es usted judío? Yo le diré donde está la Sinagoga" (p. 1.232).

En un recorrido turístico por la ciudad, conocida como la Roma del Calvismo, es inevitable la visita a la Catedral de San Pedro, la Catedral protestante, desde cuyo púlpito, Calvino pronunció centenares de sermones. Dice Alarcón:

"Pero todavía pudimos aquella tarde visitar la Catedral protestante, edificada hace más de ochocientos años ... y que por ende, fue católica durante algunos siglos.

Hoy no contiene ya imágenes de Santos, pero sí algunas tumbas de nombres. El púlpito es aún el mismo en que Juan Calvino explicó al pueblo la Reforma. ... Digo más: en la calle de los Canónigos nos designaron al paso la casa donde le gran hereje vivió sus últimos veintiún años.

Después vimos el actual templo católico, dedicado a Nuestra Señora. Su estilo gótico, su naves oscuras, sus sagradas imágenes, el órgano que sonaba en aquel momento respondiendo a los sacerdotes que cantaban Vísperas, el incienso,

las luces del altar, los ornamentos y la liturgia de nuestro clero, me impresionaron más vivamente que nunca, confirmándome en la idea de que el Cristianismo no revestirá nunca en España la forma protestante. 'Toda religión (me dije) tiene más de sentimiento que de raciocinio, y España será siempre la patria del sentimiento' " (p. 1.234).

La visita contrastada de estos dos templos cristianos, con sus diferentes formas de concebir el culto y la liturgia llevan al viajero a la conclusión de que el protestantismo no se aviene con la idiosincrasia española. El temperamento y el carácter españoles rechazarán siempre la fría desnudez del protestantismo.

Estas consideraciones de carácter étnico y estético, que excluyen el arraigo de la forma protestante en España, las vamos a encontrar invariablemente en todos los escritores de esta generación y se va a convertir en una constante que los homogeneíza ante el protestantismo.

Que España será siempre la España del catolicismo es un aserto que el granadino va a hacer en más de una ocasión. En Viajes por España, otro libro de crónicas, como el anterior, fresco y ágil en su andadura narrativa, hace un retrato de la mujer granadina en 1.873. Le son propias la seriedad, la autoridad en el hogar, el lujo y el buen vestir; y en religión, la nota fundamental es, de manera categórica y sin excepción, su catolicismo apostólico romano:

"Todas las granadinas son católicas apostólicas romanas.

No exceptúo de esta regla ni a las mujeres de los más acérrimos republicanos federales, ni a las hermanas de los cuitados que en cierto pueblo de la costa repartieron nace algún tiempo biblias protestantes, ni a los hijos de cons-

tituyentes que en 1.869 votaron la libertad de cultos, ni a las madres de ninguno de ellos ¡Todas las granadinas son eminentemente católicas " (p. 1.165).

Para José Fernández Montesinos este retrato de la mujer granadina, del que hemos entresacado esas notas, es largo y pretencioso y "deja mucho que desear, comparado con la maravillosa Cordobesa de Valera (4).

Por lo que se refiere a la mención de la propaganda protestante en un pueblo de la costa "hace algún tiempo", cabe afirmar que en el reparto de biblias protestantes por Granada destacó la figura del malagueño Manuel Matamoros, quien con José Alhama y el militar Trigo fueron procesados y encarcelados en 1.860. El caso tuvo resonancia internacional principalmente en la prensa y el parlamento londinenses (5). Es dable pensar que esa referencia temporal antigua pudiera referirse al caso de Matamoros.

La estampa religiosa de la granadina, tan circunscrita a un tipo de mujer, es sin embargo extrapolable a casi la totalidad de las españolas, si tenemos en cuenta la convencida afirmación hecha en Historia de mis libros, que asegura lo siguiente:

"La inmensa mayoría (¿qué digo, mayoría?), la casi totalidad de los españoles que hoy tienen religión positiva son católicos apostólicos romanos " (p. 18).

No sabemos si las razones últimas del fracaso del protestantismo en España son de tipo étnico, como apunta aquí Alarcón y luego veremos repetidas en otros novelistas contemporáneos. Pero lo cierto es que el escritor de Guadix defendió la tolerancia religiosa en palabras de una indudable liberalidad, como las del diálogo entre el cura de Albondón y el propio viajero por

La Alpujarra. Este diálogo, más que un alegato en favor de la tolerancia, es un ataque contra la intolerancia y la crueldad histórica de reyes y sacerdotes. Y sobre todo explica la escisión cristiana, es decir, el nacimiento del protestantismo, corriente liberal y humanitaria, a causa de la intolerancia y el fanatismo:

"La intolerancia, la violencia, la crueldad de nuestros Reyes austriacos y el mal encaminado celo de nuestros Sacerdotes; el fanatismo y la sed de mando de la Inquisición; la supersticiosa repugnancia y bárbara sevicia con que tratamos a aquellos hermanos (y ya compatriotas nuestros), que vivían en el error, fueron causa de que el puro veneno del Cristianismo se dividiera en dos corrientes y de que por una fluyese en adelante su espíritu humanitario, liberal democrático, consolador y redentor de los humildes y afligidos, y por la otra la autoridad del dogma y el dogma de la autoridad. Llámeme usted Revolución; llámeme usted Reforma; llámeme usted Racionalismo; llámeme usted Impiedad ... ¡Todo es para mí una misma cosa! ¡Todo es para mí el divorcio que sobrevino entre la Iglesia y la Civilización" (p. 1.664).

Con razón afirma Francisco Pérez Gutiérrez que con estas palabras delante "Alarcón no puede seguir siendo considerado como reaccionario sin notable injusticia" (6).

Resumiendo lo expuesto, tenemos por un lado una sensibilidad manifiesta ante la libertad en el ámbito religioso que se manifiesta en los libros de viajes y cuando rememora algunos episodios históricos. Junto a este punto encontramos en Alarcón un convencimiento de que España es y será un país católico. En torno a estas dos ideas han aparecido las referencias escasas que ha hecho Alarcón acerca del protestantismo y de su nacimiento.

NOTAS:

1. Pereda y Palacio Valdés no pueden ser calificados ni siquiera como tales. El santanderino de Polanco sólo nos da una referencia, y de tan insignificante valor que no admite más que una nota a pie de página. Se encuentra en La puchera, y ocurre en casa del Berrugo, un usurero viudo que tiene una hija llamada Inés a la que, simplificando mucho, aspiran el seminarista Marcos o Marcones y un indiano llamado Tomás Quincoces.

Durante la comida, la tácita rivalidad amorosa lleva a un enfrentamiento de opiniones entre el seminarista y el indiano acerca de la grandeza de los EE.UU., por donde ha viajado éste. Ante la animada pintura que hace de gentes y costumbres americanas, Marcones se niega a reconocer que la grandeza y el poder sean propios de un pueblo de masones sin religión. Como Tomás defiende que "en los Estados Unidos hay religión y muy bien observada, aunque no sea como la nuestra" y pida la razón de la embestida feroz del seminarista, éste sólo podrá argüir airadamente esta respuesta:

"- Lo que yo digo es que los Estados Unidos son un pueblo de herejes y de masones, y que, en buena conciencia católica, no puede tomarse la defensa de él sin incurrir en gravísimo pecado " (Obras completas, Madrid, Aguilar, 1.964, p. 687).

También en Rosalía, de Galdós, otro indiano es quien saca de dudas al cura Juan de la Puerta sobre la pluralidad de cultos existentes en América. (Cátedra, Madrid, 1.984, 2ª edic. p. 25.)

En el asturiano Palacio Valdés, hemos encontrado una rememoración de un pensamiento muy humanitario del misionero protestante Livingston, en La novela de un novelista, Obras Completas, II, Madrid, Aguilar, 1.959, p. 852.

Hay también una consideración histórica del carácter de Isabel I de Inglaterra, con alguna referencia político-religiosa propia del caso. Véase en "El Gobierno de las mujeres (Ensayo histórico de política femenina)", Escritos varios, O.C. II, p. 1.338 y ss.

2. El problema religioso en la generación de 1.868, Madrid, Taurus, 1.975, p. 113.
3. Obras completas, Madrid, Ediciones Fax, 3ª edición, 1.968, p. 1.231.

4. José Fernández Montesinos, Pedro Antonio de Alarcón, Madrid, Castalia, 1.977, p. 174. Afirma también que apareció en 1.873 en la misma publicación que la Cordobesa de Valera.
5. Véase Aimé Bonifas, Manuel Matamoros (1.834-1866). El alba de la "Segunda Reforma" en España, Barcelona, Departamento de Evangelización y Publicaciones de la Iglesia Evangélica Española, 1.967, pp. 20 y 29 principalmente.

Menéndez y Pelayo llama a Alhama y Trigo "el Timoteo y el Filemón de Matamoros", en Historia de los heterodoxos españoles II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1.967, p. 906. También nos informa de la resonancia del caso en Inglaterra.

Por su parte el arzobispo de Granada, Salvador Josef de Reyes García de Lara, con fecha 28 de octubre de 1.860 dirigió una pastoral a sus diocesanos para prevenirles contra la propaganda protestante. El anglicano Pedro Drummond Stiling había esparcido una hoja en la ciudad desafiando a los católicos en varios puntos de doctrina (Carta pastoral que el Excmo. e Ilmo. Sr. D. Salvador Josef de Reyes García de Lara, Arzobispo de Granada, dirige a sus diocesanos para prevenirlos contra la seducción de una hoja protestante esparcida en esta Ciudad, Granada, Imprenta y Librería de don Gerónimo Alonso, 1.860).

6. Op. cit, p. 115.

BENITO PEREZ GALDOS

Pérez Galdos ha sido el escritor de su generación que más espacio ha concedido en su obra al protestantismo. Si exceptuamos el relato de Fernán Caballero que ya hemos visto, Lady Virginia, don Benito es el único que ha escrito una novela de no poco grosor con un protagonista protestante. Como luego veremos, esta novela, Rosalía, no fue alumbrada públicamente por razones que a nosotros no nos parecen sólo de orden estético.

Para nuestro trabajo, esta novela resulta de un interés fundamental y por eso la vamos a examinar con detalle en aquellos asuntos que nos conciernen. Y como resulta ser la primera en orden cronológico, debemos abordarla en primer lugar. Pero queremos decir antes que vamos a establecer dos grandes apartados en el estudio de la obra del escritor canario: uno centrado exclusivamente en esta novela; el otro englobará el resto de su producción.

EL PROTESTANTISMO EN ROSALIA

Por la extensión que adquiere el estudio particular de esta novela, he considerado conveniente estructurarlo en tres capítulos.

Rosalía es una novela temprana (1.872). Solamente un par de ellas o tres, si creemos a los especialistas (1), se habían adelantado a la que Benito Pérez Galdós dejó inédita y sin título, y que hoy conocemos como Rosalía en honor al relieve que tiene este personaje femenino. Vayamos al estudio.

I. AL HILO DEL RELATO

1. El amor y la intransigencia

El desarrollo de la trama novelesca puede ser dividido en dos apartados. El primero llega hasta el capítulo XXXII. Los hechos narrados en esta primera parte pueden resumirse diciendo que constituyen el embate a que se ven sometidos el honor y la hacienda de don Juan Crisóstomo, un nidalgo carlista de Castro Urdiales. La pérdida del capital y de la fama discurre de una manera paralela y circunscrita a los sucesos que voluntaria o involuntariamente provocan sus hijos Rosalía y Mariano. Este desmoronamiento del patrimonio espiritual y material del nidalgo montañés serán los agentes que aceleren el derrumbe final de su vida. En el segundo apartado, la maltrecha economía y la tambaleante deshonra religiosa serán apuntalados y reconstituidos.

Si en la primera parte las acciones que giran en torno a cada hijo se desarrollan, como decía, sin entrelazarse, hasta el punto de que parecen ser excluyentes, en la segunda, ambas líneas de acción se entrecruzan; o mejor dicho, la acción polarizada por Rosalía interfiere en la desarrollada por Mariano.

Nuestro fin es analizar los aspectos relacionados con el protestantismo. Para ello vamos a hacer una presentación de la trama para pasar después al fenómeno religioso, centrándonos en el personaje de Horacio Reynolds, un sacerdote protestante. En él estudiaremos su carácter, su cultura y condición, sin olvidar la visión que del protestantismo nos dan los demás personajes. Finalmente, extraemos unas conclusiones sobre el alcance significativo de la novela y apuntaremos la causa posible de su inedición.

Dentro de la primera parte, comenzaremos por rastrear el hilo de la anécdota amorosa entre el protestante Horacio y la sumisa Rosalía, y que podríamos sintetizar como enamoramiento mutuo y consecuente pretensión matrimonial. En el seguimiento de este proceso amoroso encontramos un primer momento significativo en el capítulo XI. Los diez primeros han servido para presentar a los habitantes de la casa de don Juan y a los que eventualmente se han albergado en ella y que pertenecen al mundo anglosajón (2). Galdós se cuida de presentarnos al futuro pretendiente de Rosalía como persona que destaca, por contraste, entre sus compatriotas.

Si reparamos en algunos detalles que nos da de cada uno, apreciaremos algunas diferencias. La primera está en el término de tratamiento con que se presenta a cada personaje: miss, míster y mistress. Tras conocer sus caracteres, el apellido se convierte más bien en un mote irónico y burlón que los califica y define. Así, la solterona y excéntrica acuarelista-escritora miss Snerrywine nos adelanta con ese apellido su desmedida afición al trasiego de vino. Del ponderativo anticuario míster Triffles, el mismo autor nos aclara la equivalencia española de su apellido-mote: baratijas. Para un matrimonio diplomático reserva Galdós el corto y onomatopéyico Pimp, muy acorde con el tono de la "vocecita agridulce y floja" del marido. Y frente a todos estos personajes de parodia, el discreto y culto Horacio Reynolds, cuyo esbozo se irá completando y precisando con más detalle.

En esta parte preliminar de la historia amorosa, constituida por los capítulos VII al X, se ponen de relieve en Horacio sus distinguidas maneras en la mesa, sus amplios y actualizados conocimientos cosmológicos, la capacidad persuasiva de su discurso y su afición a los viajes. Porte y personalidad

prenderán la atención de Rosalía. Con la intervención del narrador acerca de la condición religiosa del inglés, empezamos a asistir al conflictivo asunto de un imposible matrimonio mixto, agravado por el estado clerical de Horacio:

"La fatalidad, el diablo, o no sé quién trajo allí a aquel maldito inglés, y precisamente cuando el corazón de Rosalía estaba mejor dispuesto a su espontánea florecencia. Y para comprender la inmensa gravedad de esta pasión, ten presente, lector mío, que Reynolds es protestante y, lo que es más terrible aún, que es clérigo" (p. 81) (3).

El floreciente amor de Rosalía y la fatal particularidad de Horacio constituyen los elementos de la trama amorosa que ahora empieza a urdirse.

En el juego amoroso recíproco entre Horacio y Rosalía, será aquél el que rompa su reservado sentimiento. Y lo hara de una manera suave. Pero aludirá primero a la agradecida hospitalidad dispensada y a la abierta aceptación de su religión:

"- Yo estoy tan agradecido - dijo - a la hospitalidad que Vds. me han dado, que pienso no olvidarlo mientras viva. Esto tiene un mérito muy grande por lo mismo que en España no merecemos los protestantes tantas consideraciones. Yo lo he experimentado en otros puntos donde he vivido: siempre se me ha acogido con recelo, y sobre todo las mujeres han creído al verme, tener cerca a un ser dañino, con quien no debían cambiar una palabra. Por eso me lisonjea más la

conducta de Vds., que, después de agasajarme, no me han echado en cara mi religión, como si fuera un delito " (p. 86).

Descalificaciones irracionales y consideraciones disparatadas acerca de los protestantes eran alentadas por los más altos jerarcas católicos en la época de Isabel II. Sus posturas prolongaban la misma línea trazada desde el siglo XVI. A este respecto, el historiador José Manuel Cuenca Toribio, al presentarnos la visión que del protestantismo tenía el obispo castellonense Costa y Borrás, escribe:

"A la vista del concepto que le merecían las relaciones de los protestantes con Dios, no es sorprendente que, en el surco trazado por la apologética católica desde el quinientos -ahondando, además, recientemente por Balmes-, los forjadores de la Reforma se le presentaran al obispo castellonense como encarnaciones satánicas " (4).

Por su parte, el pastor protestante Arturo Gutiérrez Marín encuentra actitudes parecidas entre los tiempos del padre Rivadaneira y los de comienzos de la labor misionera de William Harris Rule (del que hablaremos más adelante) en Cádiz en el segundo tercio del XIX. Dice así, refiriéndose a lo vivido por este misionero inglés:

"Los tiempos eran aquéllos en que para muchos 'un protestante' encarnaba casi literalmente al diablo con rabo y cuernos inclusive. Tiempos todavía parecidos a los que en [sic] el Padre Rivadeneira escribía: 'Estando una vez unos muchachos católicos en la calle jugando a la pelota, pasó un hereje a caballo, y la pelota con que jugaban acaso topó en la cabalgadura en que iba el hereje, y los muchachos no

se atrevieron a tocar la pelota ni a tomarla más en las manos, teniéndola por cosa maldita y contaminada' (5).

La observación expuesta por el inglés acerca de los españoles para con los protestantes está basada en hechos sociológicos reales. Y quizá alentado el joven inglés por la aparente tolerancia y predisposición de la familia de Rosalía hacia su religión, aprovechará la oportunidad de presentar el catolicismo y el protestantismo como confesiones coincidentes en lo esencial:

"Y créalo Vd., Rosalía, en lo fundamental no hay diferencia entre mi religión y la de usted. Una y otra, cada cual empleando ritos distintos para el culto señalan, igualmente al hombre el camino del bien.

En las dos pueden los hombres ser buenos y malos " (p. 86).

Estas palabras resultan sorprendentes porque manifiestan una adelantada declaración ecuménica de parte de los protestantes. Sin embargo, parece que en la realidad la difusión de su religión en España se hizo, tras la revolución de septiembre, época en que sucede la acción (6) con un "matiz apologético", como escuetamente se dice en el esbozo histórico de la Iglesia Española Reformada Episcopal (7), o según vimos en su momento en El ex-voto, de Fernán Caballero. Pero este tema del ecumenismo merece capítulo aparte.

Tras estas consideraciones hechas con motivo de la presentación de los personajes ingleses y las observaciones socioreligiosas de Horacio respecto de los españoles y el protestantismo, vamos a centrarnos en el problema de las relaciones entre el inglés y Rosalía. En aquella intervención del narrador que reproducimos, quedó planteado el problema entre los jóvenes, y ya desde este momento (capítulo XI) se presiente un final imposible.

En este estado de cosas, padre e hija comienzan los preparativos de un viaje desde su residencia en Castro Urdiales a Madrid. Irán acompañados por el inglés. Durante el trayecto y sus peripecias, vamos a ir conociendo más directamente a Horacio. A su vez, Rosalía, que no se ha percatado del problema que supone la diferencia de religión, tomará poco a poco conciencia de la magnitud del mismo.

Por lo que se refiere al inglés, su discreta liberalidad se pone de manifiesto en los pequeños detalles, como son el pago del importe de la comida y la adquisición de los billetes de primera clase. Esta liberalidad destaca aún más al presentárnosla Galdós contrastada con la cicatería y la rusticidad de D. Juan:

"Rosalía, al ver que no sólo los billetes, sino la comida se pagaban del bolsillo de Horacio, manifestó a éste su extrañeza; pero el inglés la [sic] impidió llamar la atención de D. Juan sobre esta falta de equilibrio financiero y añadió sin que éste lo oyera:

- Hemos hecho un trato en Castro ..." (p. 99).

Con estos gestos, el personaje se va ganando el favor del lector y convirtiéndose en el carácter de benefactor que esta novela le asigna.

En cuanto a Rosalía, el hecho de encontrarse a solas con Horacio en un lugar perdido de la geografía, le servirá para percibir con claridad su situación:

"Entonces fue cuando por primera vez vislumbró lo que había de absurdo en un fuerte amor, consagrado a un hombre que

tenía la doble falta de ser extranjero y ser protestante. Fue preciso que su padre estuviera ausente para que empezara a pensar en él, pintando en su imaginación los peligros que habría de correr el pobre viejo, con las angustias que ella pasaría más tarde, cuando tratara de resolver el gran problema de su vida" (p. 111).

Este episodio del aislamiento accidental de los jóvenes nos permite asistir al crecimiento natural del amor y al aumento de las dificultades para su consumación en el matrimonio. A la doble falta de ser extranjero y protestante hay que añadir una tercera fuerza en la discordia: la condición sacerdotal de Horacio, confesada aquí a Rosalía de manera abierta (aunque ya apuntada en las pp. 87-88) y como un recurso de reconducción en el momento de mayor "desvarío":

"Pero de pronto Horacio creyó hallar el medio de salvación y lo puso en práctica con verdadero heroísmo. Aquello fue una súbita iluminación de su entendimiento, de que se felicitó toda su vida. Cortando de repente el hilo de una conversación imperceptible y trémula, en que más bien hablaban los corazones que los labios, dijo:

- Rosalía, quiero hacerte una revelación.
- ¡Qué!
- Una cosa que debí decirte ya y aún no te he dicho. Yo soy sacerdote " (p. 133).

Esta manifestación, expuesta en un momento tan emocional y como medio de refrenar la pasión, adquiere un significado singular, pues pone de relieve la ostensible altura moral del clérigo inglés, que ya antes el narrador había calificado como "considerablemente desarrollada" (p. 128), tanto en lo referente

a la dignidad del sacerdocio que ostenta como a la del matrimonio que pretende. Y en esto no podemos menos de subrayar la diferencia moral existente entre la conducta de este representante del protestantismo y la que se difundía desde púlpitos y pastorales acerca de los seguidores de la Reforma.

Con el capítulo XVI o "capítulo de las hospederías" (p. 134), se cierra un apartado relativo al viaje y que abarcaría los capítulos XI - XVI. En ellos el amor prendido en los jóvenes no ha trascendido la propia intimidad. Será en Madrid donde Rosalía, a quien su tía doña Romualda comunica la inminente boda que debe contraer con un indiano llamado Cayetano Guayaquil, no pudiendo contener la aflicción que tal noticia le produce, confiese el amor que profesa a Horacio. Y será también esta celestinesca Romualda la que revele a su cuñado y padre de Rosalía las pretensiones amorosas de Horacio. Esta noticia le resulta inimaginable al nidalgo carlista.

Los capítulos XX y XXII pondrán directamente al descubierto el amor y el propósito de los jóvenes. Y a partir de entonces comenzará una acometida gradual de la pareja contra la obtusa e irracional oposición del padre. En los capítulos XXIV y XXV, vemos que el poder, no la autoridad, con que se reviste como padre y su prosapia carlista llevarán el asunto del matrimonio a una tensa y crispada situación. Debido al papel que representa el padre en el fracaso de este proyectado matrimonio mixto, nos vamos a detener en examinar su personalidad y la visión que nos da del protestantismo.

Don Juan Crisóstomo de Gibralfaro se nos presenta al principio de la novela como vástago de una genealogía relacionada con célebres acontecimientos históricos. Hay en él, según el narrador, una nobleza heroica de carácter religioso entroncada

con la pérdida y reconquista de Málaga a los moros.

Este rasgo de estirpe no se ha de pasar por alto, porque supone para él un honor ser el eslabón de una cadena que defendió la unidad católica de España. Esta nota de exclusivismo religioso heredado está complementada por la escasa y jesuítica formación que deja ver su desnutrida biblioteca. Unido a esta herencia y formación tenemos el arraigado carácter carlista de su ideología política. Una y otra líneas de pensamiento las sentía con honra, según el narrador, sin que ello supusiese una contribución material para el fomento y desarrollo de las mismas, debido a lo cicatero y ruin de su carácter.

Sabemos que esta ideología católica-absolutista comienza a desarrollarse después de la muerte de Fernando VII, y es la negación de todas las iniciativas liberales. Su contenido doctrinal "aspira a revitalizar las viejas herencias medievales que se entenderán como consustanciales con el ser de España" (8). Además de esta nota histórica, presente también en la novela, no es menos importante la oposición a la libertad religiosa mediante la defensa de la integridad católica.

En cuanto al arrigo popular del carlismo, parece que incluso los adversarios admitían su implantación en amplios sectores de la sociedad, llegando a hablar hasta de un cincuenta por ciento de votos carlistas en determinados momentos. Y especialmente tuvo períodos de revitalización entre los años 1833-40, época de la medianía de edad de don Juan, y tras la revolución de 1.868, época en que sucede la acción.

Por lo que se refiere a su opinión acerca del protestantismo, encontramos la primera manifestación sobre los reformados y sus creencias en consonancia con esta ideología, con la

formación religiosa recibida y con la que sostiene su tutor espiritual, el cura don Juan de la Puerta. Es para Crisóstomo de Gibralfaro una costumbre patriarcal dar gracias después de la comida. A la mesa, que ha compartido con los ingleses, no se ha sentado el cura por prejuicios religiosos, y, cuando el banquete ha concluido, el hidalgo de Castro Urdiales duda entre rezar en voz alta o hacerlo para sí:

" '¿Qué haré? -decía para sí el Sr. de Gibralfaro ¿Rezaré en alta voz? Esta gente lo tomaría a mal. Y como no tienen religión .. Rezaré en voz baja' " (p. 60).

Esta falseada visión de la religión de los ingleses entra obviamente dentro de lo disparatado. La misma imagen deformante, y mediatizada por don Juan de la Puerta, revelan las palabras pronunciadas después de la larga charla en la que Horacio se ha destacado por su amplia cultura y por su elocuencia.

Dirigiéndose don Juan a su hija Rosalía, le dice:

"-Cómo nos han mareado la cabeza esos hombres con sus sabidurías. La verdad es que no son ningunos ranas, y sobre todo el jovencito se podía ir por ahí con un púlpito en cada dedo [...]. Pero te aseguro que hay que desconfiar de estos ingleses; porque, como me decía D. Juan de la Puerta por lo bajo, suelen espetar unas herejías ..." (p. 68).

Después de estas manifestaciones, no volvemos a encontrar ninguna observación hasta aproximadamente la mediación de la novela. Como hemos visto arriba, al amor de los jóvenes ha ido creciendo, y de forma paralela ha aumentado la reputación del joven, especialmente ante los ojos de don Juan. Sin embargo, su exclusivismo xenófobo y su fanatismo antiprotestante saltarán

cuando su cuñada Romualda le haga saber de forma manipulada los lazos amorosos entre Horacio y Rosalía.

La intrigante Romualda, más interesada en la conocida fortuna del rudo Guayaquil que en la distinguida personalidad del inglés, cuya riqueza aún desconoce, pretende predisponer negativamente al padre contra Horacio, y acude al eficaz recurso de tildar de irreligiosa y demoralizada a la gente inglesa. A don Juan, después de haber tratado durante algún tiempo a Horacio, no se le alcanzan las malas intenciones de éste. Pero en tocando a la posibilidad de que su hija sea pretendida por un protestante exclamará: "Y ese hombre se habrá atrevido a poner sus ojos en mi hija, a aspirar ... ¡Un extranjero, un protestante! " (p. 189).

Esta especie de infamia que supone para D. Juan la pretensión de Horacio, aún sin confirmar personalmente, se acentuará cuando los dos jóvenes se lo confiesen de forma directa.

El propio narrador se encargará, efectivamente, de decirnos que con esa declaración abierta hecha por Rosalía llegamos a la "cúspide de nuestro cuento" (p. 200). El conflicto de esta relación mixta presenta ahora esta enfrentada y tensa situación entre padre e hija. Para el primero, la doble falta de ser extranjero y protestante desequilibrará la balanza en contra del hombre discreto y formal que es Horacio. Los inadmisibles defectos del inglés suponen para el lugareño don Juan una transgresión de la religión tradicional de España, transmitida generacionalmente y ya casi congénita; y en consecuencia una deshonra e indignidad familiar. En respuesta a Rosalía dirá:

"-Yo no sé cómo podrá ser, lo que te digo es que es imposible que tú te unas con ese hombre, imposible, ¡imposible!

¡Con un protestante! Pero loca: ¿Has olvidado en dos días la educación cristiana que te hemos dado? ¡Tú no temes a Dios, tú no tienes fervor religioso, tú no tienes devoción, tú desprecias las creencias de tus padres, tú crees que yo no tengo dignidad para consentir en que una hija mía quiera a un protestante!" (p. 205).

Y la oposición de don Juan al matrimonio con Horacio llegará hasta el punto de preferir que su hija muera antes que consentir tal paso:

"-Hija: no me incomodes. Mira que yo soy quien soy. Mucho te quiero; más te digo que prefiero verte muerta a verte casada contra mi voluntad, ¡ Y con un protestante, Santa Virgen de Castro!" (p. 206).

La muerte antes que la deshonra por el matrimonio con un protestante nos recuerda el asesinato del conquense Juan Díaz a manos de su hermano Alfonso en aquellos "tiempos recios" del siglo XVI, en que el honor y la creencia única se exigían mutuamente hasta estos extremos (9).

Las ideas inculcadas que dejan ver estas palabras confirman que la ideología religiosa está formada por la sedimentación secular de una postura intolerante ante un posible pluralismo religioso. La réplica de Rosalía a la defensa de la honra religiosa de su padre se limita a negar sus afirmaciones en estos términos que sintetizan un idea básica de la novela: el amor por encima de la religión. Afirmará la hija:

"-Yo sí tengo devoción, yo no desprecio las creencias de mis padres [...]; pero yo he querido a ese hombre no sé por qué, y a pesar de la religión [...]. Aunque es protestante,

¿no es un hombre como los demás, y aún mejor que los demás? " (p. 205)

En el enfrentamiento padre-hija, Rosalía ha esgrimido argumentos más sentimentales que lógicos. A continuación, Galdós presenta un debate dialéctico entre el padre y Horacio en el que Horacio aparece asistido por la razón. Nos vamos a detener porque en él se van a verter las ideas más importantes de la novela.

Para defender su postura, el primer apoyo en el que se va a estribar el tozudo Gibralfaro es tan absurdo como grotesco. Es un desatinado decreto contra la naturaleza:

"No negaré, Sr. D. Horacio, que le tengo a usted por una persona formal, que le estimo y que le quiero; pero ... resumidas cuentas: no consiento que Vd. quiera a mi hija, ni que ella le quiera a Vd. Ve qué claro: yo tengo autoridad para disponerlo así, y lo dispongo " (p. 207).

Ante esas palabras de delirante autoritarismo, Horacio, con la mesura sostenida que le caracteriza, se limitará a hacerle responsable de la infelicidad de su hija con estas palabras:

"Yo respeto su autoridad en lo que tiene de razonable, y, por tanto, si Vd. no le otorga licencia para desposarse conmigo, yo me retiro y renuncio a mi proyecto. Usted será responsable de la aflicción que esto pudiera causarle " (p. 207).

Una atenuante de carácter económico supondría para el mezquino D. Juan la suavización de la diferencia de religiones.

Una interesada réplica del montañés a la responsabilidad que le imputa Horacio tendrá un efecto inesperado y sorprendente, porque el inglés, conocedor de que la fibra más sensible de don Juan es la economía, aprovechará la oportunidad brindada por el viejo para revelar su sólida posición económica. Ello llevará a don Juan a refugiarse en la excusa de la palabra de compromiso dada al "respetable" Guayaquil para casarse con Rosalía. De paso, remachará la inalterable confesión de fe de su familia:

"... yo no puedo faltar: he dado mi palabra. Además, Vd. es protestante, y nosotros somos y seremos cristianos católicos, apostólicos, romanos, ahora y siempre, hasta la consumación de los siglos " (p. 208).

Con esta declaración, tan llena de resabios de sacristía, el debate pasa de lo sociorreligioso y económico a lo doctrinal. Horacio, con un sorprendente sentido ecuménico, del que ya hemos visto muestras cuando hablaba con Rosalía (pp. 88 y 126), y tras dejar en evidencia y confusión a don Juan, que admite incoherentemente la amistad y formalidad de Horacio, pero no su religión, recogerá en sus palabras la tesis de la novela: los ridículos escrúpulos religiosos que impiden desarrollar el sentimiento amoroso que conduce no sólo a formar una familia conyugal sino también una sola familia en el género humano:

"Yo soy protestante, Vds. son católicos: ninguna diferencia esencial nos separa: unos y otros tenemos por fundamento de nuestra creencia la doctrina y la moral de Jesús, y sólo dando a ciertas prácticas y fórmulas exteriores una extensión y un sentido que no tienen, podemos ser enemigos. Nada más contrario al pensamiento y al grande amor de Jesucristo que esta repulsión de las gentes, inclinadas aún a mote-

jarse unos a otros, ahogando los sentimientos que en su pecho nacen, inclinándolas a amarse y unirse para formar la gran familia de todos los hombres " (p. 210).

En estas palabras está hablando más el predicador que el enamorado, y su mensaje supera la mera anécdota novelesca para trascender a una comunión personal con ecos del evangelio de Juan (cap. 13 : 35) (10). Quiere, con ese sorprendente sentido ecuménico, denunciar el cortical cristianismo de casta, oficializado y nuero que encarna don Juan Crisóstomo.

El nivel de la discusión crecerá cuando Horacio ve que la postura de su rival es irreductible debido a las "enseñanzas detestables y consejos de personas fanáticas y poco ilustradas" (p. 210); y acude a la persuasión apelando a la autoridad que le confiere su sacerdocio. Este autorrevestimiento de autoridad que Horacio descubre para conocimiento de don Juan abrirá una sima insuperable entre padre y novio. El cuadro del conflicto se resume en estas expresivas palabras que recogen la horrorizada crispación del lugareño don Juan, quien "parecía la imagen del dogmatismo en presencia de la heterodoxia" (p. 211). La situación no admitirá ni avenencias ni acuerdos: la novela está llamada a terminar en una dolorosa y lamentable renuncia impuesta.

Quisiera, ya para terminar este apartado de la intransigencia, recoger las consideraciones de interés que a modo de denuncia expone Horacio en los últimos momentos de la discusión con don Juan. La primera de ellas es la referida a la extralimitada autoridad de los padres que imponen su voluntad en el matrimonio de sus hijas por conveniencia social, por riqueza o por orgullo de familia. La segunda es el ataque a la moral convencional que impide el matrimonio del clero y que, según

Horacio, en determinados casos, como el suyo propio, fortalecería su ministerio. Este importantísimo asunto del celibato forzoso del clero había alcanzado resonancia pública debido a casos muy concretos de exclaustrados que pasados al protestantismo contrajeron matrimonio. Como el asunto del celibato lo tratamos en otro lugar, sólo nos limitamos a apuntarlo ahora.

La enérgica y razonada argumentación de Horacio ha ido cerrando todas las posibilidades de contrarréplica en su adversario. La inteligencia de éste, que "no frisaba muy alto" (p. 213), será incapaz de comprender la descarga de aquél. Sólo un fugaz asomo de comprensión, tan dudoso como vago, podemos entrever en el ánimo del rígido don Juan. En realidad el peso de la herencia histórica a lo largo de la línea genealógica determinará su firme y resuelta oposición al matrimonio de su hija con un clérigo protestante:

"Generaciones de ilustres Gibralfaros, que se habían transmitido unas a otras cuantiosas herencias de respeto a lo divino y lo humano, y además setenta años de creencias, de culto contemplativo a lo pasado, de ingenua ignorancia, de honradas preocupaciones y de patriarcales candideces, robustecían aquella convicción que nada podía destruir. Valiéndonos de una frase tan vulgar como expresiva, diremos que a don Juan no le cabía en la cabeza que Lía se casara con un sacerdote inglés " (p. 216).

En esta nueva intervención del narrador están condensados el resumen de la trama y la síntesis que explica las razones del fracaso del protestantismo en España y que son: determinismo histórico hereditario, ignorancia y honor (11).

La terquedad del viejo no dejará abierta más salida que la

insubordinación filial contra la voluntad del padre. Con ciertos ecos del pasado Romanticismo, Horacio y Rosalía, ésta con más asombro que valor, proponen huir y celebrar inmediatamente un matrimonio clandestino en la embajada inglesa (12).

Con este plan termina la primera parte de la novela en lo relativo a la trama amorosa.

2. El fracaso y la conversión

En la primera parte de la novela, nucleada por la discusión mantenida entre Horacio y don Juan, hemos visto a éste impotente y desarmado ante los argumentos y razones expuestas por el inglés. La entereza con que ha sostenido el embate dialéctico se desplomará. Sin embargo esta debilidad no significará su rendimiento. A pesar de la presión de Horacio, no aceptará la irracional tiranía que ejerce sobre Rosalía. La salida de la fuga propuesta deja abierta la posibilidad de que la tambaleante honra del hidalgo por fin se derrumbe.

Rastreando el hilo de la trama, como hemos hecho hasta ahora, vemos que los capítulos XXXII y XXXIV constituye el primer tranco de un descenso vertical desde la cima que han supuesto el debate y la fuga planeada. Efectivamente, el interés de la anécdota decae cuando sabemos que la propuesta no se lleva a cabo. Las razones no son difíciles de precisar.

El carácter sumiso de Rosalía (13), así como su dubitativa, más que resuelta, disposición a ejecutar el proyectado matrimonio clandestino, son factores esenciales para explicar el abandono. Pero otra fuerza exterior parece haber influido en ella. Nos referimos a las preventivas recomendaciones que desde el púlpito hace el predicador el día en que Rosalía acompaña a

su padre a misa, y que hacen referencia a la invasora propaganda "que las falsas religiones quieren hacer en nuestro suelo" (p. 269), a consecuencia de los aires de libertad que ha traído la revolución.

Este despliegue propagandístico que por medio de libros, folletos y periódicos hicieron los protestantes tuvo efectos que en algún momento llegaron a ser preocupantes para el clero católico a tenor de los datos que nos suministran algunos historiadores. El misionero americano William Knapp, cuya valía intelectual ha sido reconocida por J. Cejador y Frauca (14), parece que llevó a cabo una exitosa campaña evangelizadora en Madrid. Llegó a esta ciudad en agosto o septiembre de 1.869, en "un tiempo de enorme interés para el protestantismo", según palabras del también misionero J. David Hughey, que afirma lo siguiente:

"En abril de 1.870, Knapp escribió que durante una campaña de siete meses, en Madrid, llevada a cabo con 'inadecuada ayuda española' fueron registrados en sus libros 1325 convertidos " (15).

De ese primer momento de efervescencia protestante dan también fe las palabras de Carmen de Zulueta, quien refiriéndose a los tres focos más importantes del protestantismo de entonces, Sevilla, Barcelona y Madrid, escribe:

"El 24 de enero de 1.869 se inauguró la primera capilla protestante en Madrid, en la calle de Catalina de los Donados, 2, con capacidad para 400 personas. Los predicadores de los servicios dominicales eran Ruet, por la mañana, y Carrasco, por la tarde. Ambos se distinguían por sus dotes de oradores - Carrasco era conocido como 'el

Castelar protestante' - y el público se aglomeraba para oírlos.

Muy pronto hubo necesidad de un local más amplio " (16).

Por lo que se refiere a Horacio, las lagunas existentes en la novela nos impiden comprender qué razones claras doblegaron la decisión tomada arriba. Las primera palabras al efecto reflejan una aceptación por necesidad: "olvidar: ¡eso es lo que se llama morir!... Nos separamos, puesto que es preciso" (p.272). En nota al pie apunta el editor Alan Smith:

"El y Rosalía parecen haber desistido de sus planes de fuga, por lo menos por el momento, con seguridad debido al golpe que recibiría don Juan Crisóstomo".

Esta razón parece insuficiente si tenemos en cuenta la asistida defensa hecha en pro de la libertad de elección de pareja y de la complementariedad y ayuda que el matrimonio supone para su sacerdocio. En cualquier caso su desistimiento nos habla de un joven enérgico dentro de los límites racionales sin llegar a violentar la voluntad del padre y el miedo de la hija. Y en cierto modo su resignada claudicación nos recuerda el pasaje del evangelio en que Jesús, por voluntad superior, acepta su entrega al sacrificio y muerte (17). Su condición sacerdotal parece empujarle a esa salida sacrificada. Si nos retrotraemos a los momentos en que habla con Rosalía de la necesidad de faltar a la sumisión para evitar que otros decidan su destino, el inglés se plantea la eventual pérdida de Rosalía así:

"Si yo fuera seglar, la pérdida de esta esperanza única me llevaría necesariamente a ser libertino: siendo lo que soy, tendré que ser un desagraciado mártir, que se avergonzará del papel que le ha encargado la sociedad; abochornado de

ser clérigo y sin poder pasar a ser laico" (p. 250).

Esta debilidad de carácter que manifiesta ahora le impone la conversión al catolicismo, cuyo desarrollo narrativo tiene tres momentos y discurre paralelamente a la "providencial" restauración de la fortuna del montañés.

La primera noticia la encontramos en el capítulo XLI, en que Trifles reaparece para comunicárselo a don Juan, quien, alborozado, se la transmite a su hija en el comienzo del capítulo siguiente.

Más detalles acerca del cambio confesional del anglicano se nos dan en el capítulo XLV. Para una mejor adecuación entre forma y fondo, Galdós, al presentarnos el estado interior, las dudas y vacilaciones que ha supuesto la autorrenuncia al matrimonio, se sirve de un género más intimista, como es el epistolar; la carta a su vez tiene como destinatario a la hermana, la única persona con quien le unen lazos de sangre, además de los de fe. La carta expone los momentos en que vive la vacilante situación acerca del cambio denominacional. No son motivos de carácter doctrinal, ni teológico, sino más bien debidos a la circunstancia sentimental creada. De esta forma notamos que tanto su ordenación anglicana como su paso al catolicismo han sido decisiones tomadas coercitivamente (p. 248). Pero hay una diferencia, entre otras, que señalar: el primer sacerdocio permite compatibilizar mundo y religión; el segundo supone una fuga mundi; a la que no parece ser ajeno su acentuado sentido ético:

"Mucho más que la perpetua y dulce esclavitud del sacerdocio, con su servera y tranquila tristeza, me espanta actualmente la tumultuosa libertad del estado civil, sin ninguna de las felicidades que yo había soñado" (p. 307).

Esta decisión, planteada en estos términos, tiene, como antes la huida planeada, unas claras resonancias románticas.

El romántico, ante la imposibilidad de alcanzar la felicidad soñada, se evadirá del mundo en busca de una paz a veces sepulcral (18). En la persona de Horacio ese "morir" (p. 272), que ya citamos, a la "tumultuosa libertad" vendrá dado por el celibato forzoso del catolicismo. Este detalle adquiere mayor relieve si tenemos en cuenta que por las fechas de la acción novelada el P. Gago, como veremos luego, achacaba las herejías protestantes a la naturaleza licenciosa y depravada de los adherentes a esa rama del cristianismo. Todavía hoy una inercia mental hace caer a los autores de manuales literarios en las mismas afirmaciones, como ha denunciado Juan Goytisolo al hablar de Blanco White y de su peripecia vital y espiritual e ideológica (19).

Resulta por tanto sorprendente que Galdós nos presente al protestante Horacio, de naturaleza fogosa y apasionada, con un alto sentido de la moral sexual. Téngase en cuenta la continencia manifiesta en las tres tentaciones superadas en que el autor pone a prueba la voluntad moral del anglicano en el capítulo XVI o "de las hospederías".

La fase dubitativa acerca de su conversión al catolicismo da un paso más en el capítulo L, cuando, mediante un español ilustre, se encuentra con el obispo para comunicarle su paso al catolicismo. En ese momento su entrada depende de un trámite, única e inverosímil limitación que impide el paso a la nueva comunión.

II. HORACIO, UN SACERDOTE PROTESTANTE

1. Coordenadas históricas de su nacimiento.

En el capítulo primero hemos apuntado algunos aspectos de

la personalidad del sacerdote protestante. Pero es conveniente detenerse en algunas cuestiones con más detalle. En primer lugar vamos a ver brevemente las coordenadas históricas en que se enmarca su nacimiento.

La primera referencia a nuestro personaje principal, Horacio Reynolds, aparece en forma de ficha o tarjeta de identidad: nombre, lugar de nacimiento, edad ... Ocurre tras el naufragio del Britannicus, en el capítulo VII.

El rescate de todos los pasajeros va seguido de un reparto y acomodo entre los vecinos de Castro Urdiales. A don Juan Crisóstomo le ha correspondido albergar a cinco súbditos ingleses, cuyas cualidades esboza en grandes rasgos. He aquí el apunte de Horacio:

"Horacio Reynolds, de treinta años, nacido en Cádiz de padres ingleses y consagrado a la iglesia; joven afable y discreto y sólida instrucción. Había vivido muchos años en Gibraltar y en Cádiz" (p. 55).

De estas breves indicaciones vamos a fijarnos ahora en los referentes a su ascendencia y a su lugar de nacimiento y residencia durante "muchos años". La trayectoria histórica del protestantismo español contemporáneo aparece estrechamente relacionada con Gran Bretaña y comienza su andadura con el período de las regencias, después de la muerte de Fernando VII. Es durante este período de diez años cuando el régimen constitucional se va afianzando para dar lugar a la sustitución del antiguo.

La influencia diplomática que entonces ejercía Inglaterra sobre España facilitará la penetración del espíritu de un pro-

testantismo de corte británico. Será pasada ya la primera mitad de la década de los treinta, cuando el presbítero y misionero metodista inglés William Harris Rule (1812-1890) se asiente en el sur de España y cuando su compatriota, el colportor George Borrow (1803-1881), comience a recorrer los diversos caminos y senderos de la geografía española.

Pero esta influencia británica no sólo se opera en el campo religioso o diplomático; razones de carácter económico, comercial y geográfico facilitan la llegada y el asentamiento de súbditos ingleses. En cuanto a las primeras, destacaremos las relaciones comerciales existentes principalmente en torno a la industria siderúrgica en el norte y vitivinícola en el sur. Recuérdense los apellidos de origen británico popularmente conocidos como Terry, Garvey, Biass, Osborne, dedicados a la elaboración y comercialización de productos de la vid.

De primordial interés resulta, para la fase preliminar de la llamada con más o menos acierto "segunda Reforma", el espíritu revisionista que con respecto a la Constitución de 1.812 tiene la de 1.837. En ella no se hace una declaración explícita de tolerancia que suponga un reconocimiento de la pluralidad religiosa, pero desaparece el precepto que en la de 1.812 prohibía el ejercicio de otro culto distinto al católico y se apunta, según el profesor Sánchez Agesta, "a un principio de tolerancia" (1).

En estas coordenadas cronológicas y en este ambiente de tímida tolerancia, más política y teórica que sociológica y real, Galdós hace nacer en Cádiz al protagonista principal de la novela. Sobre las causas por las que vivió muchos años en Gibraltar y Cádiz, no podemos hacer más que conjeturas. Puede resultar a primera vista insignificante que tratemos de buscar

una filiación real del protagonista. Es cierto que no afectará para nada al aspecto técnico y artístico de la novela, pero creemos que sí puede contribuir a fijar la intención última del autor cuando escribió la obra. Por eso vamos a intentar establecer una posible procedencia de Horacio Reynolds.

Como nos movemos en un campo ficticio, como es la novela, aun dando por supuesto que el personaje se sustentara en apoyaturas reales, éstas estarán sometidas a las manipulaciones artísticas y siempre variables del creador. Así pues, cualquier razonamiento, por riguroso que sea, máxime si además faltan cuartillas, como ocurre cuando Horacio habla de la suerte corrida por su familia (p. 59), no ha de llegar a conclusiones históricas y fidedignas. Pero por eso no vamos a esconder la sospecha de que podría ser hijo de una familia misionera y que tal supuesto reforzaría la idea de que Galdós conocía el nacimiento del protestantismo contemporáneo. Puestos a elegir entre las posibilidades que nos brinda la historia de la inmigración inglesa en la zona del sur peninsular, la que tiene menos visos de ser probable sería la que relacionase su filiación con una familia viticultora. El talento comercial de un industrial no obligaría a su hijo a la consagración eclesiástica en contra de su voluntad, como ocurre con Horacio (p. 247-248). Más bien un acendrado celo apostólico, o, como dice Cuenca Toribio, un "indesmayable proselitismo" (2) desplegado por los misioneros antes mencionados, sería la razón más probable que había empujado a Horacio a aceptar con más o menos renuencia las órdenes sagradas impuestas por sus padres.

Si aceptamos esta hipótesis, el misionero que se mueve por esos años en el escenario donde nació el joven inglés es el ya aludido William Harris Rule. Para Menéndez y Pelayo,

"Rule era un fanático de igual o mejor buena fe que el historiador de los gitanos [G. Borrow] y su libro [se refiere a sus Memorias, a las que aludiremos ahora] merece entero crédito en las cosas que le son personales" (3).

Sobre el asentamiento de Rule primero en Gibraltar y luego en Cádiz, él mismo confiesa lo siguiente:

"I landed at Gibraltar in February, 1832, being appointed by the Committee of Wesleyan-Methodist Missionary Society to take charge of the situation " (4).

Durante 1.836, y con el fin de establecer una misión en tierra española recorre algunas ciudades del sur, como Cádiz, Málaga y Granada, para examinar los lugares más adecuados a tal fin. Durante unos días permanece en Cádiz investigando y analizando el número y las circunstancias de los súbditos británicos y de los protestantes extranjeros allí existentes. En total, el número de protestantes según el registro consular "no era inferior a 3.600". La mayoría eran marineros ingleses (2.400) y americanos (902) a los que se sumarían otros protestantes extranjeros, varios súbditos ingleses y algunos gibraltareños nativos (5).

Los informes obtenidos durante sus viajes por las ciudades mencionadas son enviados a Londres, de donde obtiene permiso para abrir una misión en Cádiz. Y así surge la primera misión establecida en España en 1.837. A este "primer establecimiento protestante" alude Menéndez y Pelayo en su Heterodoxos (6).

Esta misión-escuela recién creada sufrió inmediatamente los avatares de cierre; y tras un período de tensiones entre las autoridades municipales y el propio Rule, éste se vio obligado a

trasladarse desde Cádiz a Gibraltar con su familia. Según sus propias memorias, en la prensa del mes de abril de 1.839 hay eco de las tensiones producidas por esta cuestión. El repliegue a Gibraltar coincide con la salida de la Regente hacia Francia en 1.840.

La exposición de estos hechos tan someramente presentados no determinan de forma concluyente la procedencia real del joven anglicano. Incluso un dato tomado de la novela podría presentárenos como contrario a nuestra razonable hipótesis. En la página 59, Horacio refiere a Rosalía la suerte de su padre en estos términos: "Mi padre no tenía cincuenta años cuando pereció en una travesía de la Coruña a Southampton". Efectivamente, este detalle no encaja con la realidad de los hechos supuestos, pues, como anoté arriba, Rule nació en 1.812 y murió en 1.890, según datos del historiador protestante Gabino Fernández Campos (7). Sin embargo, tampoco hay que olvidar que Galdós no está haciendo historiografía.

Sea como fuere, el hecho de mencionar estos dos puntos geográficos, Cádiz y Gibraltar, nos permite afirmar con cierta lógica que el novelista está dando cabida en su obra a una verdad histórica como es la de considerar el sur español como foco inicial de la expansión propagandística de la doctrina reformada en el siglo XIX español. Cádiz se convierte así en símbolo no sólo político (Constitución de 1.812, alzamiento de la escuadra del almirante Topete que daría lugar a la Revolución del 68) sino también en símbolo (ahogado, como veremos) de una pretendida convivencia religiosa y plural.

Por lo que se refiere a Gibraltar, la hostigada actitud de las fuerzas vivas gaditanas la van a convertir hasta 1.868 en puerto seguro de los disidentes católicos y atracadero de misio-

neros ingleses. Este enclave se transforma en "semillero de iglesias", por utilizar la expresión del también protestante José Flores (8), hasta que con el pronunciamiento de Prim y Topete, Juan Bautista Cabrera y José Alhama abandonen su repliegue de Gibraltar. Tras entrevistarse el primero en Algeciras con el general, éste le dijo: "De hoy en adelante podéis ir con la Biblia en la mano y predicarla por la toda España " (9).

Para terminar con estos datos relativos al lugar y fecha de nacimiento de Horacio Reynolds, quisiera hacer alusión a otro hecho importante en el mundo religioso y con repercusión más allá de las fronteras nacionales en que se produjo, y que tuvo lugar en fechas coincidentes con el nacimiento de nuestro personaje. Nos referimos al Movimiento de Oxford. Este movimiento intelectual y religioso que anima la vida espiritual de Inglaterra parte de un grupo de pastores protestantes. Se trata de una inquietud renovadora que cristaliza en los años treinta. Si la revolución de 1.830 desbanca del poder inglés al gobierno conservador en favor de los liberales, esa inquietud renovadora con sede en Oxford, impulsada por el cardenal Newman, supone un deseo de renovar el espíritu de la Iglesia Anglicana. Es una especie de línea intermedia ente Roma y el protestantismo, trazada por el profesor y elocuente predicador Newman, quien poco a poco se fue escorando hasta cambiar su lealtad anglicana por la papal en 1.845. Su gesto fue seguido por otros integrantes del movimiento anglo-católico.

Este movimiento que puso énfasis en la disciplina y autonegación (notas que apreciaremos en Horacio), se gestó durante los años treinta, en cuyo final aproximadamente nace Horacio. No creo que se deba a una coincidencia el hecho de que su vida transcurra en una zona cronológica enmarcada por fechas políticas y religiosamente importantes para un protestantismo

angloespañol como el que representa el sacerdote inglés. La revisionista Constitución de 1.837, el primer establecimiento protestante en España y el Movimiento de Oxford constituyen el prólogo de la historia del protestantismo contemporáneo español. Su fecha decisiva es el año 1.868, y su porvenir lo pronostica la novela.

1. La caridad

Hemos hablado de la posible filiación de Horacio. Puede sorprender que, admitida esa hipótesis, que hace a Horacio hijo de un misionero, compartiese ese origen con la riqueza que luego demuestra tener. Pero creemos que no es tanto la fidelidad absoluta y formal a los hechos reales lo que importa, sino el alcance simbólico que de la novela toma. Y en este sentido adelantamos ya que Horacio es el símbolo de la penetración del protestantismo contemporáneo en España con los enfrentamientos que eso provoca.

Para tensar más la cuerda de la intransigencia de don Juan en esa España sacristanesca, Galdós nos presenta enfrentados a un hombre avaro y a un rico que ofrece su riqueza. Según ésta, "que no bajaba de cuatro mil libras" (p. 227), Horacio pertenecería a una clase social pudiente (10).

Pero esa condición económica no es revelada hasta que don Juan, considerándolo desprovisto de toda propiedad, esgrime el factor económicismo como una lenición de su negativa a la concesión de la mano de Rosalía (p. 208).

Esta discreta manera de ser rico que vemos en Horacio se va a hacer más notable a medida que vayamos conociendo que el joven

inglés es el recomponedor de la hacienda de don Juan. De este modo, la riqueza, que no la propiedad, de Horacio aparece vinculada estrechamente a la virtud cristiana de la caridad.

Por su parte, el carlista de Castro Urdiales, tan ostensiblemente apegado a las formas externas de la religión (amigo del cura don Juan de la Puerta, suscripción a El Año Cristiano, enfática declaración de su eterno catolicismo romano, etc.) es la más contraria imagen de esa virtud.

En este sentido, Gilberto Paolini ha escrito que la caridad es uno de los aspectos que interesaron a Galdós, hasta tal punto que se constituye en una constante creciente a lo largo de su producción. En la novela que nos ocupa, no es el tema central, al igual que ocurre con otras novelas pertenecientes a la primera época. (En todas ellas la caridad aparece desplazada por otros motivos. En esto Rosalía no constituye una excepción.) Pero en la segunda parte, esta virtud cristiana fluye sumergida bajo la acción externa y se nos aparece con los dos elementos que la componen en Galdós: la benevolencia y la beneficencia. A este respecto escribe Paolini:

"It is not enough to perform the external act of beneficence; it is also necessary that there be present one's good intentions toward one's neighbors even if they be sinners and enemies" (11).

Para la necesidad creada en los Gibralfaro, y especialmente teniendo en cuenta el desvalimiento de Rosalía como mujer en el XIX, el gesto caritativo de Horacio tiene la doble vertiente señalada. Al lector no le cabe interpretar esa caridad como un recurso interesado y egoísta del inglés. El narrador nos ha dado noticias de su conversión en el mismo momento en que aparecen

los primeros signos de restauración económica. Las conjeturas y suspicacias acerca de las razones que mueven al benefactor inglés a la caridad sólo caben en los espíritus hipócritas o de baja condición, como Carratrapa y doña Romualda (vid. cap. LIV).

El gesto benevolente de reconstruir la fortuna del que más tenazmente se ha opuesto a la realización de su deseo va acompañado además de un tercer elemento, tan evangélico como los otros integrantes de esta virtud cristiana, la discreción, conformándose así al mandamiento de Cristo recogido en el evangelio de San Mateo, Cap. 6, 2-4, que dice así:

"Cuando, pues, des limosna, no hagas tocar trompetas delante de ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, para ser alabados por los hombres; de cierto os digo que ya tienen su recompensa.

Más cuando tú des limosna, no sepa tu izquierda lo que hace tu derecha, para que sea tu limosna en secreto. Y tu padre que ve en lo secreto te recompensará en público" (12).

Hasta tal punto cumple esta recomendación cristiana que el beneficiario inmediato de su generosidad nunca se va a percatar, por deseo expreso de Horacio, del medio por el cual fue restaurada su fortuna:

"Don Juan, trastornado por la sorpresa y el regocijo, atribuía el hecho a la Providencia; y nosotros, que en esta fuerza suprema tenemos ilimitada confianza, confirmamos la creencia del pobre viejo, revelando sin embargo su error en lo que se refiere a los medios humanos de que se valió el Cielo para devolverle su dinero" (p.324).

Conviene señalar al paso que este mismo gesto evangélico del socorro secreto se da también en la novela caritativa por excelencia, Misericordia. Benigna va a ser también el brazo "desconocido" por el que se ejecuta "la Providencia divina", mientras hace pensar al ama, Francisca Juárez de Zapata, que proviene de su trabajo como asistente en casa de un fingido don Romualdo; y en realidad el dinero viene del "pordioseio bendito" de la caritativa Benigna.

Por lo demás, un eco cervantino se percibe en las palabras pronunciadas por el narrador y según las cuales Galdós considera que la Providencia es el cuidado con que Dios gobierna a los hombres a través de otros hombres.

De la actuación secreta se sigue una recompensa pública según las palabras del Evangelio. Y una consecuencia notable se ha derivado, efectivamente, de esa manera recomendada de hacer la caridad. Nos referimos a la reconducción del carácter de Mariano. Este hijo varón de don Juan, que ronda los veinticinco años de edad, educado en unos principios represores, es de carácter atolondrado e irreflexivo. Todo lo cual le lleva a caer en el vicio y el derroche cuando deja la casa de su padre. Para un sacerdote como sigue siendo Horacio, el gesto de Mariano de cambiar el sentido de su conducta debió de resultarle espiritualmente reconfortante. Como sabemos, Horacio, aunque predeterminado a las órdenes sagradas, lucha desde el principio por ser un buen sacerdote destinado "a la cura de almas" (p. 133); y en Mariano observamos una especie de conversión, de curación o arrepentimiento. Este es el estado anímico del joven cuando conoce, de boca de Horacio, el propósito de pagar todas las deudas de su padre:

"El asombro del joven ante tan generoso desprendimiento

rayó en consternación, y, en presencia de aquel acto sublime, experimentó su alma una vivísima y repentina iluminación, de esas tan raras en la vida y que permiten ver en todo su horror los abismos de maldad que tenemos en ella. Por primera vez en su vida, Mariano experimentó lo que puede llamarse el entusiasmo de hacer bien" (p. 330).

Y en la misma página el joven ve al inglés como "un hombre superior a todos los hombres".

Su contrafigura en la caridad es el agiotista Carratrapa, "el defensor de las clases conservadoras" (p. 318). Es un personaje que encarna una interesada actitud tan materialista como hipócrita. Su visión del protestantismo es deformada y algunos de sus aspectos doctrinales, como el del matrimonio, será considerado por razones personales, deshonesto. El, esgrimiendo una moral puramente aparente, considera que el matrimonio de Rosalía con Horacio es más infamante que la prostitución que él pretende encubrir con la fachada de protección y amparo. He aquí algunas de sus palabras que exponen su verdadero sentido de la caridad: "De veras digo que esa joven me interesa, y que haré cuanto esté en mi mano para impedir que se prostituya " (p. 302).

Ante la sorprendida reacción de Romualda, que todavía duda acerca del matrimonio de Rosalía con el inglés, Carratrapa añade: "-Eso me parece a mí más escandaloso" (p. 303).

Estamos ante la dualidad moral de este conservador, que prefiere la prostitución o el queridismo antes que un matrimonio con un protestante, socialmente infamante:

"-Y esto no la deshonraría... ya sabe Vd. que en estos tiempos, sabiendo guardar las conveniencias, no se pierde la

consideración que la sociedad debe a las personas decentísimas que ..." (Ibidem).

Todo este plan caritativo presentado a doña Romualda y trazado por la baja entraña de Carratrapa supone para él "una verdadera obra de caridad" (Ibidem), que no es ni más ni menos que aprovechar la circunstancia desfavorable del débil para satisfacer los intereses propios.

Y para terminar querría apuntar que el hidalgo de la montaña representa la caridad entendida como ley, como deber de la religión que confiesa profesar. Es más un gesto externo que un impulso surgido del corazón, es decir, ley y no amor.

En Rosalía, Horacio, Carratrapa y don Juan están representados tres tipos de caridad: la espontánea, la interesada y la obligada respectivamente.

3. Formación y cultura

Otra de las virtudes que ennoblecen el carácter de este sacerdote inglés es su amplia cultura. Desde el primer momento en que nos lo presenta el narrador, se subraya el amplio horizonte cultural y geográfico de Horacio Reynolds.

Para tratar de precisar un poco la formación de este joven hemos de recordar el texto citado cuando establecimos su posible filiación. Veíamos en aquel retrato apresurado, entre otras cualidades, como la afabilidad y la discusión, las siguientes: "... conocedor del mundo y de altísima y sólida instrucción. Había vivido muchos años en Gibraltar y en Cádiz" (p. 55).

Hemos de pensar que, según esto, gran parte de su formación la adquiriría en la península, bien en la colonia británica, bien en la ciudad de nacimiento. Pero parece lógico pensar que sus estudios teológicos los cursaría fuera de la península, pues, aunque Gibraltar ha tenido iglesias de diversas denominaciones protestantes, no hay que pensar que esa religión era única y absoluta. Antes al contrario. De hecho, si hacemos caso al ya citado Arturo Gutiérrez Martín, "el Catolicismo ha sido allí siempre la religión preponderante" (13). Y respecto de Cádiz, huelga todo comentario.

Unida a estas suposiciones razonables, está la carta a su hermana en la que le comunica su paso al catolicismo y donde vemos que Horacio aparece vinculado a una parroquia de Cambridge:

"Supongo que os curaréis poco a poco de vuestro asombro, y que el buen Sam [cuñado de Horacio] acabará de poner el grito en el cielo, diciendo que soy el baldón de la familia y del clero de Cambridge, por estar próximo a renegar de nuestra Santa Iglesia para hacerme papista" (p. 307).

Si reconstruimos un poco el panorama religioso inglés en torno a las fechas de la etapa formativa de Horacio, nos encontramos con dos ciudades relevantes y trascendentes en el desarrollo de la teología. Por una lado, está el Movimiento de Oxford, al cual hemos aludido en páginas anteriores. Y por otro está el foco de Cambridge.

Los años en que aproximadamente pudo transcurrir su formación debieron de ser en torno a 1.860. La acción narrativa discurre durante la "interinidad", es decir, entre los últimos días de septiembre de 1.868 y los primeros de enero de 1.871 (14). Si

como él mismo dice a Rosalía "he abrazado desde hace tiempo la carrera eclesiástica" (p. 133), y sabemos que tiene "treinta años" (p. 55), será aproximadamente en torno al año supuesto arriba cuando Horacio curse sus estudios. Y ocurre que entre 1.860 y 1.890 el escenario de los acontecimientos religiosos y teológicos se desplaza de Oxford a Cambridge. Tres profesores adscritos a esta universidad ejercían una profunda influencia en todos los aspectos de la religión inglesa. Se trata de Joseph Barber Lighfoot, Brooke Foss Westcott y Fenton John Anthony y Hort. Los tres consiguen equilibrar la línea teológica que basculaba entre un oscurantismo y un racionalismo. Y a todos ellos les unía el interés por la investigación y el criticismo textual en aras de la verdad y su triunfo; y de tal manera que prestigiaron a la universidad donde ejercieron el magisterio.

Oxford y Cambridge son dos focos culturales de renombre en los cuartos centrales del siglo XIX. Su prestigio, social e intelectual atraía a sus aulas incluso a los estudiantes católicos, a pesar de las recomendaciones disuasorias del papa y los más notables jerarcas del catolicismo inglés.

Esta superficial referencia a los movimientos religiosos ingleses nos permiten descubrir que Galdós presenta a un sacerdote inglés con una formación acorde con la relevancia intelectual que tuvo la ciudad en que ejercía su pastorado y además muy aficionado a los viajes.

Estas dos notas, cultura y viajes, llaman la atención, por contraste con los clérigos y otras personalidades de la iglesia española. Nos ceñimos a los tipos sacerdotales que nos presenta Galdós en esta novela. El primero que nos aparece es don Juan de la Puerta. Ideológicamente, su credo reaccionario, como el de su tutelado, emparenta con el carlismo. Cuando ya nos ha dicho que

el hidalgo "era carlista" (p. 27), apunta respecto del cura que "tenía iguales o parecidas calidades en la opinión" (Ibidem) y en la tacañería.

En cuanto a su cultura, el narrador precisa con detalle la duración del período formativo, en clara contraposición con la inexistencia de referencias mínimas relativas a Horacio. Y lo sabemos por boca de don Juan de la Puerta, quien dirigiéndose a su tocayo para comentar la diferente conducta entre sus tiempos de joven y el liberalismo de la actualidad, le dice:

"Mire Vd., Sr. D. Juan, yo fui a estudiar a Carriedo y después a Burgos. Pues en tres años, cinco meses y nueve días que empleé en aprender tantas cosas, no cometí la más pequeña travesura, ni hice novillos, ni tuve ... pues ... afición ninguna a deshonestidades o chicleos" (p. 35).

El bagaje cultural adquirido parece ser amplio y satisfactorio según esas palabras. No tardaremos en ver a uno y otro sacerdote como miembros de una tertulia de sobremesa y los vastos conocimientos con que se adorna don Juan, sobre todo en "cuestiones teológicas" (p. 65), se convertirán en una hiriente ironía de Galdós. La conversación se inicia con una pregunta del hidalgo al cura de la villa acerca de las dimensiones del sol respecto de la tierra. Al cálculo irrisorio expuesto por don Juan de manera tan desatinada, sucede el discurso científico y fundado del ministro inglés en el que muestra sus profundos y actualizados conocimientos teológicos, científicos y cosmológicos, con el consiguiente asombro de todos los contertulios.

La brillante exposición, los exquisitos modales y la capacidad discursiva le harán exclamar al señor Crisóstomo de Gibralfaro estas palabras que ya hemos mencionado por razones

distintas: "El jovencito se podría ir por ahí con un púlpito en cada dedo" (p. 68).

Esta elocuencia reconocida de manera tan expresiva y popular contrasta con la incapacidad expresiva del clérigo católico, a quien "se le atarugaban las palabras" (p. 31) cuando revelaba su pensamiento o defendía una opinión.

Si de los horizontes culturales pasamos a los geográficos, la comparación bascula bruscamente del lado de Horacio. Y hacerla resulta casi sarcástico. Galdós nos hace dos menciones a los viajes del cura de Castro. Uno, ya lo expusimos, fue para cursar estudios; y el otro lo realizó desde Santander a Torrelavega. Frente a estos limitados desplazamientos, la amplia e imprecisable referencia al mundo recorrido por Horacio hace que estemos comparando un cosmopolitismo con una municipalidad semirrural.

Y en estos detalles Galdós estaba presentando una realidad comprobable y verificable. El ya varias veces citado Cuenca Toribio, al estudiar las limitaciones del catolicismo en la época de las regencias, señala que uno de los grandes muros que impidieron la apertura de canales a las corrientes pluralistas del momento en Europa fue su aislacionismo. Este profesor afirma rotundamente este apartamiento en estos términos:

"Ninguno de los miembros del episcopado isabelino traspasó las fronteras de su patria, salvo las visitas ad limina, efectuadas sobre todo - tal fue el caso de Costa y Borrás - con motivo de las grandes solemnidades romanas de la década 1.860-1.870" (15).

Si esto ocurría con las altas dignidades eclesiásticas,

¿qué se podía esperar de los curas de misa y olla como don Juan?.

En punto a la consideración que le merecía el protestantismo, una de las escasas notas la encontramos cuando don Juan de la Puerta, sabiendo que a la mesa de Gibralfaro se sentaban los ingleses, rehúye su presencia por prejuicios antiprotestantes: "Don Juan de la Puerta, en su calidad de sacerdote católico, no había creído conveniente sentarse a la mesa" (p. 60).

La vida novelesca de este personaje es muy breve; tan sólo le vemos moverse durante el tiempo en que la novela transcurre en Castro Urdiales. Cuando se traslada la acción a Madrid, su persona será recordada por alguna mención en labios de Gibralfaro. Y con la exclamación lastimera con que pretende contrarrestar las excelencias de Horacio, finalizan sus opiniones acerca del protestantismo. En una conversación acerca del viaje inmediato que va a emprender a Madrid don Juan, contesta el cura a su parroquiano:

"- Si va con Vds. el Sr. D. Horacio, no necesitará mejor guía, porque como el ha corrido tanto ... - contestó el cura.

- Irá con nosotros: si no ¿qué va a ser de mí?

Y a propósito, ¿sabe Vd. que el tal D. Horacio es un hombre excelente?

- Así parece. ¡Qué lástima que sea protestante!" (p. 91) (16).

Finalmente no quisiera omitir otro detalle, pues sirve para completar mejor el talante y la cultura de este cura de lugar. Me refiero a la aclaración que pide a don Cayetano Guayaquil, un indiano recién venido de Méjico, acerca de la pluralidad de

cultos existentes en América:

"-Sáqueme Vd. de dudas, Sr. D. Cayetano - dijo el cura -
¿Es verdad que en Nueva York hay una calle con cuarenta
iglesias de distintas religiones?
- Y también ochenta. Es mucha gente aquélla. Allí cada uno
hace lo que le da la gana y nadie se mete con uno. Puede
Vd. tener la religión que más le guste" (p. 25).

Su mentalidad cerrada es exponente de la monolítica actitud
del clero y del pueblo en general, acostumbrado a no ver más
manifestación religiosa que la oficialmente establecida.

Por otra parte, esa confirmación requerida al indiano es
reveladora de que en España comenzaba por entonces a preocupar
la libertad de cultos.

Con tan breves referencias en relación con este cura, poco
podemos colegir de ellas aparte el habitual prejuicio infundado
y consecuentemente descalificador del protestantismo.

El segundo eclesiástico católico de la novela comparte con
don Juan la misma mentalidad y el mismo temple, a pesar de ser
un cura urbano. Nos referimos al que ocupa el púlpito el día en
que acuden a misa Rosalía y su padre a la Iglesia de San Luis en
Madrid. Se trata de un sacerdote anciano del que se nos dan unos
breves rasgos físicos ("dulce semblante y venerable aspecto", p.
268) y unas notas relativas a su oratoria. Tras la salutación,
centra su plática en la preocupación producida por la penetra-
ción "en estos calamitosos tiempos" de religiones distintas a la
católica como consecuencia de la revolución.

En este asunto Galdós personifica la alarma de los cató-

licos respecto de la religión protestante. La falta de una cuartilla nos impide analizar con más base el contenido de la homilía. No obstante esta laguna, podemos indicar que hay dos referencias de interés en sus palabras. Una de ellas es la relativa a la propagación de la herejía por medio de libros y folletos; y la otra, al aviso y prevención para evitar en los católicos todo contacto con la herejía y la consecuente condena derivada. Son dos aspectos de un mismo asunto: la intolerancia religiosa. Las palabras que transcribo constituyen una cita de un interés ineludible:

"La impiedad cunde disfrazada con melosas palabras: no hagáis caso de las voces astutas del demonio, que en viles periódicos y en libros malditos desfiguran el Evangelio para llevar prosélitos a la herejía. Fuera de nuestra sacratísima fe católica no hay salvación posible.

[...] Sí: la herejía os tentará con tan seductor lenguaje, ¡ay de vosotros, ay de vuestras almas si le prestáis oído!. Estad en guardia y no os contaminéis con los que viven en el error; no tengáis con ellos el más ligero contacto, si no queréis condenaros eternamente con ellos" (p. 269).

Respecto de los libros, folletos y material gráfico con que los protestantes difundían su doctrina, Menéndez y Pelayo recoge en Historia de los heterodoxos una amplia relación de títulos (17). Sobre los efectos y consecuencias de su apostolado en Madrid, ya vimos antes lo que decían Hughey y Carmen de Zulueta. Y ahora debemos añadir que, efectivamente, la cuestión protestante en España causaba preocupación en Roma, pues en 1875 el cardenal Antonelli, secretario de Estado del papa Pío, pidió al nuncio en España un informe sobre el protestantismo en nuestro país (18).

Las asistencias a los cultos y reuniones protestantes se vieron concurridas por personas de todas las edades. Ello llevó a abrir amplios locales para acoger a los asistentes. Decía Hughey:

"En aquel tiempo [1.870] la obra consistía en: la iglesia de la calle Lavapiés, con una sala en donde cabían 400 ó 500 personas; una misión en la plaza de la Cebada, con una capacidad para 400 personas; una escuela diaria para niños y niñas; y una clase teológica para la preparación de evangelistas" (19).

En provincias, el despliegue parece que fue también importante. En una provincia como Navarra, tan poco predispuesta a la religión reformada y tan alejada de los núcleos de poder político y cultural que fueron los más codiciados por los evangélicos, hubo señales también de la preocupación por el proselitismo de las diferentes denominaciones protestantes. A este respecto hablan los datos que aporta Cuenca Toribio. Durante las fiestas de San Fermín de 1.869, fue descubierto un alijo de libros destinados a la venta y propagación, lo cual provocó la alarma y la subsiguiente arremetida del obispo de esa diócesis, a la sazón Uriz y Labayru, contra los seguidores de Lutero. La Lista la componían los siguientes títulos, según el historiador citado:

"Ejemplares:

. A los españoles	500
. No soy feliz	500
. La muerte feliz	250

. ¿Qué es el Evangelio?	500
. Hojas - Carrasco	200
. Niños	200
. Salvados	100
. Andrés Dunn	100
. Evangelios	250
. Los Hechos de los Apóstoles	50
. El mal y su remedio	200
. Un culto protestante	<u>400</u>

3.250" (20).

Diremos, para terminar, que este tipo de prevenciones encaminadas a evitar todo contacto con la herejía fueron frecuentes también en el siglo XVI, según testimonios, entre otros, de Pedro de Ribadeneyra en su Tratado de Tribulación, del que se hacía eco Arturo Gutiérrez Martín, como vimos.

Esta prevención y la intolerancia para conservar la religión católica como única y verdadera son constatables en los escritos de los prelados. El obispo barcelonés José Domingo Costa y Borrás, al impugnar el credo reformado, escribe:

"Si Dios mandara la tolerancia de cultos, autorizaría o daría ocasión a la ruina de aquellos desagradecidos que los profesaran, porque fuera de la Religión Católica, apostólica, romana no hay salvación" (21).

El exclusivismo que se manifiesta en este texto real era un tópico que también se halla en Jaime Balmes (22) y en libros o escritos de adoctrinamiento. Y el novelista lo pone en boca del predicador.

En lo referente al modelo de sacerdote, ni el cura rural ni el urbano constituyen un apartado particular dentro de la tipología clerical de Galdós. El cura de Castro entraría dentro de los caracterizados por la vulgaridad, con sus notas de incultura y tacañería, sin el menor asomo de inquietud espiritual. Y el cura urbano pertenecería a la galería de los fanáticos e intolerantes (23).

Hay finalmente otro representante de la iglesia católica de signo contrario a los dos vistos antes. Destaca por su virtuosismo, sabiduría y tolerancia. Nos referimos al obispo que se entrevista con Horacio, después de haber conocido, a instancias del inglés, su deseo de entrar en la religión católica. El cura reformado y el obispo católico se encuentran y se establece entre ellos "una entrañable amistad". La "virtud" y "sabiduría" (p. 330) del prelado y "el corazón y la inteligencia" (p. 331) de Horacio favorecen esta mutua comprensión y respeto. Sin olvidar que el deseo de pasar al credo católico predisponía este encuentro, el novelista parece sugerirnos que la confraternización de confesiones es posible si el hombre pone en juego su cultura, es decir, el equilibrio entre las dos potencias humanas: el corazón y la cabeza.

4. Ecumenismo

Contrario a toda esta cerrazón e intransigencia que hemos visto en don Juan y en los clérigos es el talante ecumenista de Horacio, del cual ya hemos dado muestras. Pero parece como si todo un coro de fuerzas se opusiera al joven inglés y a su proyecto. Tan sólo el personaje del joven Mariano, hermano de Rosalía, permanece indiferente a la religión protestante. Tal vez su carácter irreflexivo, su inamidez y la vida "disoluta"

que lleva en Madrid le apartan de cualquier tipo de preocupación religiosa.

Por su parte, Romualda es la más cambiante. Su volubilidad está en función de la cuantía que pueda corresponderle de la riqueza del pretendiente de su sobrina. Así, mientras siga desconociendo la riqueza de Horacio, su postura será la que manifiestan estas palabras que pronuncia en conversación con su cuñado don Juan:

"- En fin, con que no venga más está todo concluido. Mira: esos ingleses son gente muy desmoralizada. ¿No ves que casi puede decirse que no tienen religión? Yo les tengo una antipatía ... He oído contar tantas atrocidades" (p. 189).

Además, sus ideas ante el protestantismo serán siempre tópicas: así, la inmoralidad de los protestantes como personas sin religión (recuérdese que esto mismo dijo don Juan, pág. 60, cuando duda entre bendecir o no la mesa). Y no olvidemos ese rasgo de crueldad que vemos al final de la cita. Todo ello constituye un estado de opinión pública que se remonta a los Siglos de Oro de nuestra literatura.

Pero cuando Romualda conoce que entre las rentas muebles e inmuebles la fortuna del pretendiente hereje supera las cuatro mil libras, el inconveniente religioso desaparecerá. Y justificará su aceptación basándose en la fuerza que impone la realidad social del momento:

"¿Tú sabes lo rico que es ese hombre? Yo creo que lo de la religión se podrá arreglar, pues bastantes católicas hemos visto casadas con protestantes, y al revés. Pues es cosa:

¿no dicen que ahora hay libertad de cultos? Además, yo he tratado pocas personas tan finas, tan decentes, tan completas por todos los estilos como este señor D. Horacio" (p. 228) (24).

Pese a esta postura externamente mudable, hay que decir que el sentir íntimo es de prejuicio y reserva, como vemos en los últimos momentos de la vida de don Juan. Cuando el médico manifiesta el escaso margen de recuperación del enfermo, rodean a éste sus dos hijos, Horacio y Romualda.

Ella guarda para sí un recelo revestido de adulación. Dice el narrador descubriéndonos su interior:

"Aunque no lo decía, nosotros supimos que D^a Romualda no veía con buenos ojos la presencia del inglés en momentos tan solemnes como aquéllos; mas no aventuró una palabra sobre este particular y también sobre el buen pastor protestante arrojó a manos llenas las flores de su retórica, que tenía recogidas en el campo de la adulación" (p. 363).

Dentro de la esfera religiosa de su mismo credo, también encuentra Horacio oposición. Cuando el joven escribe a su hermana para darle cuenta de la "naciente vocación" que siente y el posible ingreso e el clero católico, le reprocha la actitud intransigente que ha manifestado su hermana respecto del proyectado matrimonio con la católica Rosalía.

Hay unas palabras que la hermana le ha escrito y que Horacio transcribe literalmente en su carta de respuesta y que dicen:

"Toda la familia está escandalizada de ver que, habiendo

tantos y tan buenos partidos para ti en Inglaterra, hayas ido a buscar a una mujer a España: las españolas son voluntariosas, mal educadas y tan salvajes en su amor como en su odio ... Aunque muy aconstumbrados a tus extravagancias, ésta nos ha sorprendido más que ninguna, considerando que España es una nación de fanáticos católicos ...' " (p. 306).

Horacio le hace una reconsideración sobre las ideas que ella ha vertido. Con cierto resentimiento la acusa de "hablar de lo que no se conoce" (p. 306), para referirse al caso concreto de Rosalía.

Abundando en esta actitud de la hermana de Horacio, parece que en la realidad los ingleses vivían muy de cerca las dificultades e incidencias sufridas por el protestantismo en España, si tenemos en cuenta el trabajo de R. Oliver-Bertrand. Sobre el interés de los ingleses por el protestantismo español, escribe este autor: "Es sabida la preocupación inglesa del pasado siglo por la vida y milagros de los protestantes en España, nacionales y extranjeros" (25).

Este interés parecía ir acompañado de una fiable información, pues, refiriéndose más adelante a los primeros momentos de la situación saboyana, apunta estas palabras: "Cuando un español en el extranjero quiere informarse de la situación en España, acude a un inglés, no a un español" (26).

Esta preocupación parece certificarla también Menéndez y Pelayo cuando refiere el caso concreto del encarcelamiento y destierro posterior del protestante malagueño Manuel Matamoras entre 1.860-1.863. Tras aludir a las peticiones que se hicieron a la Cámara de los Comunes para obligar a España a aceptar la libertad de cultos y a la propugnación que hicieron

los periódicos ingleses en favor de Matamoros, escribe: "No hubo pastor evangélico, ni beata anglicana, ni lady sentimental a quien no arrancara copiosas lágrimas la desgracia del apóstol malagueño" (27).

Es verosímil que, con las referencias de estos dos críticos relativas a la preocupación de los ingleses por el protestantismo, la hermana de Horacio pensase con fundamento que la actitud de los españoles era para los ingleses reformados más fanática que tolerante.

En medio de este fuego cruzado entre católicos y protestantes, Horacio defiende heroicamente su aspiración y su plan. Desde el principio de la novela, vemos en él un talante contemporizador y de ensamblaje de los dos credos. Horacio está sorprendido por la conducta de la familia Gibralfaro, pues frente a las desconsideraciones y vejámenes que sufren los protestantes en España, está la tolerancia e incluso la deferencia de aquélla. Como hemos dicho, Rosalía se ha prendado de él desde el primer momento, y al inglés le sorprende el trato afectuoso que ella depara, tan distinto al de otras mujeres que según confiesa "han creído al verme, tener cerca un ser dañino" (p. 86). Hablando con Rosalía, expone este juicio tan sereno y tan certero que marcará un hito en la historia del ecumenismo del XIX:

"Y créalo Vd., Rosalía, en lo fundamental no hay diferencia entre mi religión y la de Vd. Una y otra, cada cual empleando ritos distintos para el culto, señalan igualmente al hombre el camino del bien. En las dos pueden los hombres ser buenos y malos" (p. 86).

Esta apreciación hecha por el anglicano es la misma que Galdós había observado, al parecer, en el pueblo español y en la

que basa su opinión acerca del porvenir del protestantismo en España. Refiriéndose a ese protestantismo de raíz inglesa del siglo XIX, dice en una carta del 1.4.85, publicada en La Prensa, de Buenos Aires:

"Esos pobres anglicanos se desgañitan sin ganar conciencias a su rito, y entre las gentes sencillas que los oyen cunde una observación que parece una tontería, y que quizás entrañe un sentido profundo, a saber: que todos son lo mismo, y (diciéndolo con el debido respeto) los mismos perros con distintos collares" (28).

Sin embargo, esto no quiere decir que el español sea indiferente en materia de religión, sociológicamente considerada. Como vemos en la novela, se trata de un ser descreído interiormente, pero practicante de formas externas. Y esta vivencia formalista y civil de la fe explica la oposición al matrimonio mixto y el consecuente fracaso del anglicanismo.

Y así entendemos que la acogida que ha recibido por parte de los de Castro Urdiales es circunstancial y relativa. En tanto que no afecte más que a la hacienda, el hospedaje es una obra de caridad, más impuesta que sentida. Ahora bien, si de la hacienda pasamos a la honra, que puede ser mancillada por el matrimonio mixto, don Juan nos recuerda al calderoniano alcalde de Zalamea ante el capitán don Lope, a quien manifiesta su inquebrantable obstinación con estos versos famosos:

"CRESPO

Con mi Hacienda;

pero con mi fama, no.

Al rey la hacienda y la vida

se ha de dar; pero el honor

es patrimonio del alma,
y el alma sólo es de Dios" (29).

En esta dialéctica entre la herejía y la intransigencia que son Horacio y don Juan hay que destacar también estas palabras del anglicano que demuestran su disposición a sacrificar los aspectos corticales y externos en favor del amor:

"Usted se opone porque yo soy protestante y porque soy sacerdote. Más escrupuloso debiera ser yo por mi unción religiosa, y ya ve Vd. que he elegido por esposa a una joven católica" (p. 215).

Finalmente cabe preguntarnos qué hay en este joven que mantiene su pretensión hasta el extremo de lo racional, pero sin violentar la autoridad paterna que pesa sobre Rosalía. La respuesta no es otra que humanidad y amor frente a fanatismo e intolerancia. Pero hay que añadir que esos sentimientos humanos que unen por encima de las fuerzas que dividen estaría también una probable vinculación de Horacio a un sector integrador de la iglesia anglicana.

En el anglicanismo del XIX existían tres ramas principales según Santiago Margotti: la iglesia alta, la ancha y la baja. La mesurada actitud de Horacio nos permite suponerlo relacionado con la primera, en la cual, a partir de 1.850, pareció brotar un foco tendente a la unidad cristiana (30).

Este brote de acercamiento entre anglicanos y católicos se produjo cuando Horacio, por su edad, debía de estar en pleno período de estudios teológicos. Ello unido al ya referido Movimiento de Oxford, a sus sentimientos humanos y a su cultura explicarían la predisposición a superar las barreras religiosas.

Este talante liberal, ecuménico en el sentido actual, con el que Galdós estaría tan de acuerdo, unido a su mesura, contención moral, espíritu caritativo y amplia formación reduplican su ejemplaridad como sacerdote galdosiano y como protestante. Sin embargo, su vocación merece un apartado especial.

5. Vocación y matrimonio

Finalmente quiero redondear la personalidad de Horacio hablando de su vocación, y de algo tan natural y vinculado al credo protestante como el matrimonio de clérigos, presente aquí.

La profesión de Horacio y la razón de su viaje a España son dos puntos que intrigan desde el principio a Rosalía. Horacio se muestra cauteloso en la revelación de su condición de clérigo debido a la prudencia que le han dado las experiencias anteriores (31). Sin embargo, esta cautela no es para esconder su sacerdocio. El proceso de descubrimiento lo hace con un tacto juicioso más que interesado y ya lo vimos en otro momento. Ahora vamos a estudiar el asunto de su vocación.

Como ha hecho notar Francisco Ruiz Ramón en el estudio de los curas que aparecen en la novela galdosiana entre 1.870, en que publica La Fontana de Oro, y 1.890-91, fecha de aparición de Angel Guerra, "casi ningún sacerdote llega al sacerdocio movido de una auténtica vocación religiosa" (32).

Horacio no constituye una excepción a esa generalidad. Recibió las órdenes sagradas por presiones familiares y sociales a las que por debilidad de carácter no opuso suficiente resistencia: Así se lo confiesa a Rosalía:

"¡Ah!, tú creerás sin duda que yo abracé con gusto la carrera sacerdotal. No: para qué he de ocultar la verdad. Yo soy eclesiástico contra mi voluntad. De niño me impusieron esta obligación, y no puedes figurarte las lágrimas que me costó en una edad en que no es fácil sobreponerse a las exigencias de los que nos han criado.

Yo fui destinado a la Iglesia antes de tener el suficiente discernimiento para discurrir si me sentía con fuerza o no para tan gran sacrificio; yo fui clérigo cuando ya no era posible volver atrás, porque consideraciones sociales de familia me lo impedían, atándome para siempre" (p. 247-48) (33).

No sabemos con certeza si esa presión familiar se debía a intereses espirituales. En la hipótesis hecha sobre su filiación nos inclinábamos a relacionar la actividad de sus padres en España con fines más espirituales que pecuniarios. De cualquier forma, Horacio en la novela se nos descubrirá como un hombre rico.

Por lo que se refiere al espíritu con que desempeñaba su ministerio, éste está jalonado de interrupciones provocadas por crisis más o menos agudas y sofocables a fuerza de viajes (34). El alejamiento de su labor pastoral no puede ser calificado de indecoroso o desordenado. Cuando confiesa a Rosalía su estado espiritual y su vocación, lo hará con la honestidad de saber que el sacerdocio es un respetabilísimo deber para cuyo cumplimiento se necesita una auténtica vocación, y con la angustia de saberse ocupando un cargo de trascendente responsabilidad sin una predisposición natural. Y en esto, su carácter le empuja más hacia el mundo del arte que hacia la cura de almas.

Le vemos así sumido en un conflicto proveniente de haber contrariado su naturaleza, que podemos resumir en estas notas: impresionable, imaginativo, apasionado y tendente a la poesía. En esta inclinación encontramos la justificación de su nombre. Al igual que Horacio, autor de las Odas, Horacio Reynolds está dotado de una sensibilidad y una imaginación que, unidas a su apasinado temperamento, convertirán en cantos de amor todas las cosas que le rodean (35).

El camino del ministerio, interrumpido por los viajes y quiebras vocacionales, se puede hacer más practicable y expedito. La escrupulosa conciencia de saberse al servicio de una función no cumplida con la exigencia impuesta por sus propios principios morales será acallada cuando colme esa parte natural de sí mismo uniéndose a Rosalía:

"Contigo ya puedo vivir tranquilo en mi país y no aterrarme de mi ministerio. A ti te deberé ser lo que no he podido ser hasta aquí, un buen ciudadano y un buen sacerdote" (p. 252).

El matrimonio para Horacio es fuente de sosiego y fortalecimiento de su vocación con todo lo que esto lleva consigo: espíritu de servicio al prójimo y fuente de moralidad (36). Y es así en su caso porque en realidad la desatención y la crisis de vocación se deben más a un desajuste sentimental que a una auténtica incapacidad pastoral.

Pero hay que añadir que cuando ha desaparecido la posibilidad de casarse con Rosalía, comienza a plantearse al cambio de iglesia. La disciplina del clero católico, frente a la libertad de estado que le brinda la comunión protestante, le seduce; y cuando escribe a su hermana para comunicarle ésta aún dudosa

determinación hablará de "naciente vocación" (p. 307). Sin embargo, esta naciente vocación hay que entenderla más como producto de la circunstancia que como surgimiento espontáneo interior. Es por coherencia y por honradez espiritual o "intuitiva pureza" (p. 247), o sea, por una mejor adecuación entre su carácter y la doctrina católica respecto del celibato, por lo que se produce el cambio:

"Nunca como entonces sintió en su pensamiento la contradicción que resulta en la vida de ser sacerdote de una religión y vivir afectado de una pasión mundana. En aquel momento vio más claro que nunca lo que había escrito a su hermana respecto a los únicos caminos que debía seguir. O ser sacerdote católico, disociado irremediablemente del mundo, o seglar de cualquier religión, sin compromiso alguno con las cosas divinas" (p. 321).

Su obligado sacerdocio ha creado en él una escindida personalidad entre las cosas humanas y las divinas que sólo Rosalía pudo haber unido y conhonestado. Y aquí sentimos otra vez las resonancias románticas del amor único. Perdida esa única abrazadera, la renuncia a compatibilizar lo divino y lo humano se impone.

Pero habrá que pensar que la pasión de su carácter no podrá ser doblegada por una rígida sotana o un celibato forzoso. Así que esa vocación "naciente" ahora no será más que una huida. Y si el sacerdocio protestante le fue impuesto, el católico será autoimpuesto; y en ambos casos forzado.

En relación con el asunto del matrimonio de clérigos me voy a permitir hacer una digresión. Es sabido que el enfrentamiento

entre dos credos diferentes es un rasgo que caracteriza a las novelas galdosianas de la primera época. En el caso concreto de la obra que estudiamos, se da un enfrentamiento entre catolicismo y protestantismo.

En la realidad, el fenómeno protestante preocupó al clero y a amplios sectores sociales en los años posteriores a 1.868. Ahora bien, si nos damos cuenta, la dificultad insalvable que malogra el amor entre los jóvenes no es la diferencia de religión solamente, sino que a ella se une, como ya hemos dicho, su condición clerical. Y es ésta la que pasma y asombra a padre e hija cuando lo conocen en los capítulos XV y XXV.

En realidad es el problema del sacerdocio de un protestante, y no sólo su confesión, el que constituye la línea temática vertebradora de la novela. Y por ello el asunto conlleva la cuestión del matrimonio eclesiástico y la conducta sexual derivable.

Sobre el problema del matrimonio o celibato del clero hay dos obras publicadas en el siglo XIX y que quiero mencionar: son El celibato clerical, de Jaime Balmes, en la primera mitad del siglo; y El celibato forzoso del clero, del exfraile escolapio Juan Bautista Cabrera Ivars, en 1.870.

Este último, cronológicamente coincidente con la acción de la novela, fue un trabajo que el autor se vio obligado a hacer por la circunstancia personal que vivió. Se consideraba que el escolapio abandonaba la fe católica por causas exclusivamente de faldas. Su paso al protestantismo y su matrimonio con Josefina de la Torre levantaron polémica en el año 1.869 cuando abrió iglesia en Sevilla. Destacó en ella el P. Gago por medio de cartas, folletos y artículos aparecidos en El Oriente de Sevilla,

que atacaban con encono y rechifla a los "cabreristas" (37).

En una de las cartas que se cruzan los contendientes, el reformado Cabrera alude a los precedentes históricos de clérigos ordenados in sacris que se han casado después de la ordenación, y promete publicar un trabajo más amplio sobre el asunto. La carta en que afirma esto lleva fecha de 6 de abril de 1.869 y el libro, que tituló El celibato forzoso del clero, apareció en 1.870, como ya dije.

Es difícil pensar que Galdós, tan atento a la religión como fenómeno social se sustrajese a este problema que tuvo resonancia pública. Por el momento, queremos señalar que Galdós está novelando el pretendido matrimonio de un clérigo protestante y que éste fue el punto central de la polémica Gago-Cabrera.

Ya hemos visto antes la tesitura en que se encuentra Horacio como hombre y como sacerdote. Presiones familiares le han llevado a un sacerdocio que, sin embargo, le permite conjugarlo con el matrimonio, necesario a su temperamento y carácter y evitar además la inmoralidad. Y en este sentido hemos de decir que una tesis semejante sustenta en su obra el reformado Cabrera (38). Incluso podemos observar que sobre los elementos arquitectónicos que sostienen la trama novelesca puede estar planeando la sombra de la peripecia vital de Cabrera (39). Repárese en estas curiosas coincidencias entre el personaje real y el de ficción:

- 1) Ambos son hombres religiosos, cultos y aficionados a la poesía.
- 2) Ambos nacen en fechas próximas. Cabrera, en 1.837; y Horacio tiene treinta años en el momento de la acción, es decir en 1.868 ó 1.869 aproximadamente, según hemos visto anteriormente.

- 3) Ambos viven un conflicto por causas matrimoniales. En los dos casos, hay unas fuerzas negativas que se oponen. Al español, el conflicto se lo genera la iglesia romana, que prohíbe el matrimonio de los eclesiásticos. Al inglés, se lo origina esa sociedad que está clericalizada y prejuiciada.
- 4) Se planea una fuga para romper con las fuerzas opositoras.
- 5) Se resuelve el conflicto mediante el cambio de religión. Cabrera lleva a cabo la fuga, rompe con las fuerzas negativas y se pasa al protestantismo y se casa. Horacio Reynolds se convierte al catolicismo y se impone el celibato.

Este final es divergente; y no es sólo la única diferencia, pues uno es español y otro inglés. Sin embargo, estas diferencias son necesarias porque evitarían la identificación y cumplen el fin propuesto por Galdós, que es la denuncia de la infelicidad por razones de credo. De él se desprenden dos consecuencias: pronosticar el destino del protestantismo en España y defender el matrimonio de clérigos. Se imponía necesariamente un protestante inglés para adecuarlo a la verdad histórica del origen y desarrollo de nuestro protestantismo del XIX, y un sacerdote para el tema del celibato o el matrimonio.

Esa divergencia final vendría a apoyar de manera no pública sino velada y artísticamente que Galdós apoyaba el matrimonio voluntario de clérigos y que el protestantismo en España no tenía porvenir.

En textos no literarios el novelista también expresó este mismo pronóstico con una claridad casi hiriente (40). La novela, en fin, tiene una conclusión calculada y un propósito claro. Estamos ante la intuición de un joven novelista, constatable

luego históricamente, de que "el pueblo español no es ni será nunca protestante".

III. ROSALÍA Y GLORIA: PORQUE DE UNA NOVELA INEDITA

El tema planteado en ambas novelas es el mismo: el fanatismo religioso impide la felicidad de una pareja de enamorados de distinta religión. Pero en Rosalía creemos que la renuncia a que se ven obligados los jóvenes es más grave porque protestantismo y catolicismo comparten el mismo origen y fundamento: la persona de Jesucristo. Y además, en Rosalía el enfrentamiento es sólo unilateral.

Mientras en Gloria los jóvenes son víctimas pasivas de la religión de sus padres, del lado de Horacio no existe autoridad que le impida su unión con Rosalía.

Como hasta el descubrimiento de Rosalía se pensaba que parte de sus páginas constituían una "etapa preliminar de Gloria", creo que conviene referirse al proceso genético que las emparenta.

Acerca de la creación de Gloria hay dos fuentes relativas a la duración del proceso y que parecen contradictorias. Una de ellas es una carta de Galdós a Pereda, fechada el 28 de noviembre de 1.876, en la que dice:

"Ahora tengo el entendimiento y la voluntad enteramente habitado (digámoslo así) por una obra que empecé hace años, que volví a tomar entre manos hace días" (1).

Más adelante señala que el título es Gloria.

En otra fuente se puede leer:

"Gloria fue obra de un entusiasmo de quince días.

Se me ocurrió pasando por la Puerta del Sol, entre la calle Montero y el Café Universal; y se me ocurrió de golpe, viendo con claridad toda la primera parte" (2).

Estas palabras recogidas por Clarín acerca de Galdós y Gloria parecen contradecirse con las anteriormente citadas.

A nuestro juicio, hoy estos datos son sólo contradictorios en apariencia. Ambas noticias acerca del proceso de creación de "Gloria" son armonizables. El prolongado nacimiento o gestación de una y el alumbramiento momentáneo de otra se refieren a distintas obras hoy, desde que se descubrió Rosalía, pero entonces eran un sólo proyecto que tuvo dos realizaciones diferentes. La primera sería la que Alan Smith llamó Rosalía, y que no alcanzó forma satisfactoria para el autor. A esa ejecución es a la que alude, en nuestra opinión, en carta a Pereda, cuando se refiere a "una obra que empecé hace años". Aunque en dicha carta esa novela "en curso", llamémosla así, la titule Gloria, no es óbice para nuestra tesis, pues eso revela ya que en Galdós existía una salida más adecuada y que se haría realidad en Gloria. Es decir que esta novela es la plasmación final del problema religioso planteado antes en Rosalía.

Ahora bien, creemos que el conflicto religioso de ambas novelas no es producto de una inspiración pasajera, sino de una preocupación constante que un día encuentra forma y salida. En esto coincidimos con Pattison, quien hablando del paso de la "etapa preliminar" (hoy, Rosalía) a la novela definitiva

(Gloria) interpreta así esa iluminación del autor cuando pasaba por la Puerta del Sol:

"Galdós's experience in the Puerta del Sol was, I believe, a moment of cristallization when his intuition revealed to him the relationships between many seemingly unrelated data filled away in his memory and showed him a pattern for presenting them in artistic form" (3).

Pero a nosotros no nos importa sólo llegar a una explicación que armonice esas noticias encontradas sobre el proceso creativo de la novela. Nos interesa más saber cuál fue la razón última que llevó a Galdós a sustituir por Gloria la hoy llamada Rosalía. O más concretamente, por qué cambió a Horacio Reynolds, protestante, por Daniel Morton, judío.

Ambos son de nacionalidad inglesa, pero entre estos compatriotas hay una diferencia esencial de carácter religioso: el diferente credo y el diferente grado de compromiso formal que cada uno tiene dentro del mismo. En esas diferencias estriba la razón de carácter ideológico que determina al novelista canario a cambiar a un sacerdote protestante por un laico judío (4).

Un sacerdote de las características de Horacio, virtuoso, tolerante, culto, protestante y además casto, como protagonista de una novela de un joven escritor que entonces no era más que Benito Pérez Galdós, suponía un alto riesgo para su futuro como novelista, debido a la consideración social denigratoria hacia el protestantismo.

Ya hemos hecho referencia a la desarrollada moral sexual de Horacio en páginas precedentes de este trabajo. Y parece, por testimonios historiográficos, que en punto a continencia, esta

virtud entre el clero católico no era muy floreciente. A este tenor afirma Soledad Miranda respecto de la moral sexual del clero:

"Los 'líos de faldas' entre un número considerable de los sacerdotes decimonónicos estuvieron a la orden del día, si damos por buena la versión de la crónica escandalosa vertida en periódicos y folletos sensacionalistas y, también, en la prensa más respetada y solvente. La realidad, tan difícil de calibrar en este tema, por lo demás, no debió distar de aquel cuadro" (5).

En el campo literario sin embargo, estas faltas contra el celibato, que preocupan a los jerarcas, según documentos eclesiásticos, como exámenes sinodales, pastorales, etc., fueron encubiertas y silenciadas por los propios novelistas, "incluso por los menos morigerados de entre ellos, como don Benito y su esporádica amante doña Emilia" (6). Y serán los escritos de generaciones posteriores los que den cuenta de los amancebamientos de los sacerdotes ochocentistas.

Mientras tanto, la jerarquía eclesiástica insitía en el mismo tópico descalificador de los protestantes a los que consideraba sujetos a todo tipo de vicios y excesos carnales. El prelado José Domingo Costa y Borrás, cuya mentalidad Cuenca Toribio considera que "se nos ofrece como arquetípica", se caracteriza por su visceral antiprotestantismo. Para él, Lutero y sus seguidores son los agentes disolventes de la sociedad, y el protestantismo, abrevadero para sedientos e incontinentes. Y todos los conversos a ese credo lo hacen arrastrados por la fuerza de las faldas (7). Y el P. Gago explica la Reforma por la carnalidad de Lutero (8).

Galdós con este protestante morigerado y culto ponía una especie de contrapunto que desmitificaba el tópico que nemos visto, e incluso adquiriría relevancia ante la cortedad de saberes de otros sacerdotes católicos. Sin embargo, hay que decir que en la novelística de Fernán Caballero y Pereda hay curas ejemplares y modelo. E incluso en la galería de clérigos que luego aparecieron en Galdós, la falta de vocación, nota apreciable en Horacio, es un defecto importante.

Pero hecha esta excepción, las demás notas, como la tolerancia, la caridad, la paciencia y la cultura, son cualidades con que el novelista reviste a sus buenos sacerdotes. Y encontrarlas en un anglicano del XIX iba a suponer una falta de receptividad en el público, un topetazo con la Iglesia y sus acólitos. Y aquí hay que buscar la razón, ideológica y pragmática (sin discutir la que pudiera haber de carácter estético), por la que el joven novelista canario relegó al olvido esta novela primeriza.

Clarín, en una de sus atinadas observaciones sobre el comportamiento social posrevolucionario, escribe unas palabras que testimonian la reserva que existía a la hora de exponer el pensamiento íntimo. Explican la conibición de muchos escritores para expresar el ideario personal en materia religiosa por miedo a las consecuencias derivadas:

"Entre nuestros grandes y medianos (medianos de veras) escritores, pocos se encuentran que se atrevan a decir francamente que no son ortodoxos, y aún muchos que en realidad no lo son, continúan llamándose, y no falta quien, con gran ingenio, está sacando mucho partido de esta doblez, que no acusa malicia, pero que sí es signo de los tiempos. Dígase lo que se quiera, el país podrá no ser ya

buen creyente, pero todavía no ha soñado con se libre pensador. De aquí que los más no se atrevan, sobre todo los que tienen algo que perder, es decir, fama, popularidad, crédito literario, a ser claros con el público" (9).

El "signo de los tiempos" explica, a nuestro juicio, el olvido voluntario de esta novela galdosiana.

En favor de esta tesis aboga el testimonio recogido por Katharine Lee Bates acerca de los protestantes como entes de ficción en la novela galdosiana . Esta escritora americana recibe en 1.899 el encargo del New York Times de hacer un viaje por España y publicar sus impresiones en el periódico.

Estas crónicas que se consideran "excelentes desde el punto de vista literario y además, valiosas como documento sociológico y político", según asegura Carmen de Zulueta, a quien debemos la señal que nos puso en la pista (10), fueron publicadas en forma de libro con el título de Spanish Highways and Byways, (11). Entre ellas, "la educadora y feminista" americana, preocupada por las cuestiones religiosas, recoge una, titulada "Traces of the Inquisition", aparecida en el New York Times el 7-V-99, en la que se puede leer este revelador testimonio sobre la postura de Galdós y los protestantes en su novelística:

"Pérez Galdós, for instance, the most popular novelist on the day, stated to an American friend, who repeated it to us, that he frankly could not afford to introduce the figure of a Protestant into one of his stories. 'It would not only kill that book', he said, 'but it would hurt the sale of everything I have in the market and embarrass all my future undertakings. I should simply be risking the loss of my reading public'. And yet Señor Galdós is the

author of "Doña Perfecta", that artistic study of the conflict between new ideas and old in Spain" (12).

Pérez Galdós, que parecía conocer ya a principio de los años setenta el magma religioso de los españoles, se dio cuenta de que publicar Rosalía tal como la conocemos hoy era hacerla nacer con una condena a muerte inmediata; y además conllevaba una hipoteca del presente y futuro de su incipiente carrera. La realidad social imponía una prudencia y una cautela explicables. Y tal vez pensando como el obispo iruñés Uriz y Labayru, consideró que "en buen discurso, antes puede concebirse un mahometano o judío que un protestante" (13). Horacio Reynolds se convirtió en Daniel Morton.

EL PROTESTANTISMO EN EL RESTO DE LA PRODUCCION GALDOSIANA

Si el protagonismo de Horacio ha retenido nuestra atención, ninguna obra posterior de Galdós va a ser tan pródiga y tan rica como para retardar nuestra andadura investigadora.

En realidad, en Rosalía podríamos ver ya de una manera general el modo según el cual Galdós se acercó al fenómeno del protestantismo. No obstante queremos redondear el estudio presentando la modulación del tema en la vasta literatura galdosiana.

En nuestro recorrido por su novelística hemos encontrado un hilo conductor que sirve como tema hilván del protestantismo. Sorprendentemente, hemos descubierto que el nombre de ese cura protestante de Rosalía reaparece en novelas posteriores como Fortunata y Jacinta (1.886-87) y Torquemada (1.889). La cronología nos lleva a estudiar primeramente los aspectos que el

protestantismo presente en esas dos novelas del máximo representante del realismo decimonónico.

Fortunata y Jacinta

En esta obra grande, Galdós hace desfilar todo el universo madrileño. En torno a los amores de Juan Santa Cruz con las dos mujeres que dan título a la novela, discurre una amplia gama de personajes que van tejiendo con su vida el cosmos de la capital de España en la época de la Restauración.

Como un elemento más de ese cuadro social, Galdós introduce un pasaje sobre el problema protestante, el más importante que como episodio suelto aparece en su creación. Después de Rosalía, es aquí donde con más amplitud trata la presencia protestante en España y además tiene un alto grado de significancia por la representatividad que adquieren los personajes implicados en él.

El episodio ha sido provocado por Mauricia la Dura y lo refiere Maximiliano, quien se lo ha oído contar a Aparisi en la tertulia de la botica. El relato del lance es el tema único de la conversación que durante la comida mantuvieron los habitantes de la casa de doña Lupe. Dice Maxi, refiriéndose a Maurica:

"-Pues esa buena pieza, en una de las tremendas borrascas que le produce le maldito vicio, fue recogida en la calle por los protestantes, que tienen su capilla y casa en las Peñuelas. Enteróse doña Guillermina, la señora esa que pide para los huérfanos de la calle de Alburquerque, y lo mismo fue saberlo que volarse ... Vean ustedes. Plantóse en la casa de los protestantes a reclamar a la tarasca. tun, tun, ... '¿Quién?' 'yo' Y salió el pastor, que es uno que llaman don Horacio, que tiene el pelo colorado y ralo, como

barbas de maíz; salió también la pastora, su mujer, que es una tal doña Malvina ... Buenas personas los dos, porque lo protestante no quita lo decente.

Entre paréntesis, se distinguen por su independencia en el vestir. Doña Malvina le hace las levitas a don Horacio, y don Horacio le arregla los sombreros a doña Malvina. Total, que estos inglesones lo entienden: no gastan un cuarto en sastres ni modistas. Pero voy al cuento. Los pastores se las tuvieron tiesas, y doña Guillermina más tiesa todavía. Religión frente a religión, la cosa se iba poniendo fea. Los protestantes decían que la mujer aquella les había pedido limosna y protección, doña Guillermina lo negaba, acusándoles de haberla sonsacado y de haber ido a buscarla a su propia casa" (1).

Hasta aquí, asistimos al enfrentamiento entre los representantes de dos confesiones cristianas por, según unos, la limosna y protección dispensadas a la necesitada Mauricia, y, según la otra, por haber hecho proselitismo. Este tipo de acusaciones contra el protestantismo en personas y personajes neocatólicos son muy frecuentes (2).

Cuando las razones están encontradas, la apelación a instancias superiores se hace obligatoria en los acusados de embaucamiento:

"Don Horacio dijo que nones, y que haría valer sus derechos luteranos ante el mismo Tribunal Supremo; amoscóse la otra, y doña Malvina sacó el libro de la Constitución, a lo que replicó Guillermina que ella no entendía de constituciones ni de libros de caballerías. Por fin, acudió la católica al Gobernador, y el Gobernador mandó que saliese Mauricia del poder de Poncio Pilatos, o sea, de don Horacio" (II, pp. 289-290).

Se pasa aquí al enfrentamiento entre la ley y la autoridad,

entre la teoría y la fuerza real de los hechos, que ordena y resuelve sin examinar. Es decir, a la "cacicada".

Hay además una referencia importante para fijar el escenario cronológico, y es el recurso de acudir doña Malvina al libro de la Constitución. Ello unido al comentario posterior que hace doña Lupe sobre su marido y "la libertad de cultos" (p. 690) permite inclinar nuestra suposición hacia la vigencia de la Constitución de 1.869, que era la que amparaba abiertamente esa libertad recurrida (3).

El desenlace del suceso depende no ya de las partes enfrentadas, ni de la orden de la autoridad provincial, sino de la voluntad de Mauricia que obliga a don Horacio a recurrir a las fuerzas de orden público debido a la profanación de la capilla, a los desperfectos ocasionados en ella y a la acometida de Mauricia contra doña Malvina, a quien arañó la cara, como nos recordará más tarde (p. 718).

En el relato del hecho han ido quedando algunos detalles propios del modo de ser de este matrimonio que pastoreaba la capilla de Peñuelas (4). Como personas, son ahorrativas en el vestir, y como ciudadanos, conocedores de sus derechos y respetuosos con la ley y la autoridad. Y en conjunto, y a pesar de su religión, "buenas personas las dos, porque lo protestante no quita lo decente", según los define Galdós por boca de Maxi mediante la paráfrasis de esa expresión que nace compatible protestantismo y dignidad personal.

El relato que, como decíamos, hace Máximo, no es de primera mano, sino que lo cuenta como oyente que ha sido de la versión de Aparisi. Esta fuente parece ser objetiva, pues conoce el suceso por las dos partes implicadas y por la intervención per-

sonal como teniente de alcalde del distrito:

"Todo esto lo ha contado Aparisi, que lo sabe todo por el mismo don Horacio y por doña Guillermina, y porque tuvo que intervenir como teniente de alcalde que es del distrito" (II, p. 690).

De esta manera se explica la objetividad del enfoque y ese contrabalanceo entre los protestantes "decentes" y la impositiva Guillermina (5).

Esta "rata eclesiástica" (II, p. 875) está presente también en los demás casos en que el protestantismo sale a relucir en Fortunata.

Efectivamente, su sobrino Manuel Moreno Isla se caracteriza entre otras cosas por su crítica a España y al modo de ser y de vivir de los españoles. El se educó en Eton y a los treinta años volvió a Inglaterra donde vive de continuo, salvo las escasas temporadas que pasa en Madrid. En una de esas ocasiones acude a casa de Jacinta. Tiene fama de antipático y extranjerizante. Los comensales esperan a que llegue Villalonga para ponerse a almorzar. En tanto, llega Guillermina para encargarse a Jacinta que recabe de su sobrino ayuda económica para su obra benéfica, porque ella no se atreve a causa de las desavenencias en cuestiones de religión. Parece que Moreno Isla en esta última visita ha venido, según su tía, más protestante y calvinista que antes:

"- No sé ... Está incomodado conmigo ... esta mañana hemos reñido ... La verdad ..., me enfadé, me tuve que enfadar. Figúrate que esta vez viene más hereje que nunca" (II, p. 606).

Y en la página siguiente dice:

- [...] "Las cosas que dicen estos herejotes nos indignarían si no las tomarámos a risa. Tú no sabes bien lo protestante y calvinista que viene ahora" (II, p. 607).

Pero el interés económico de Guillermina prevalece sobre las diferentes o contrarias ideas religiosas; y, por otro lado, desde su perspectiva de dama de junta católica, la contribución que haga su sobrino para su obra puede servirle como redención personal.

Precisamente en este carácter de beata militante apoya Galdós un chiste encaminado a escandalizarla. El matrimonio formado por Ido del Sagrario y Nicanora se dedica a pintar papel de luto. Cuando van Jacinta y Guillermina en busca de Pitúsín, se sorprenden del extraño trabajo que realizan con la pintura, y Guillermina pregunta a la luterá:

"-¿Pero qué hace usted, mujer, con esa pintura?

- Soy luterá.

- Somos luteranos - dijo Ido sonriendo, muy satisfecho por tener ocasión de soltar aquel chiste, que era viejo y había sido soltado sinnúmero de veces.

- ¡Qué dice este hombre ! - dijo la fundadora horrorizada" (I, p. 183).

Guillermina Pacheco se convierte con todo lo visto en figura católica de paradigmática conciencia escandalizada con cualquier mención al protestantismo.

Y en fin, la utilización frecuente de este juego de palabras de Ido revela una atmósfera social en la que flota una particular presencia protestante que permite el chiste.

Antes de pasar a Torquemada en la hoguera, quisiera decir que hay algunas alusiones más al protestantismo en la lograda obra de Galdós. En ellas también lo lingüístico aparece reflejando una mentalidad social según la cual todo lo no católico se englobaba en un campo cuyo términos son cuasi sinónimos y contrarios a la palabra católica. De este modo la palabra protestante aparece usada junto a la de judío, masón y ateo; y los cuatro son equivalentes y antónimos de la religión española.

Veamos. Maxi está enamorado de Fortunata, pero doña Lupe defiende que para formar parte de la familia, la joven debía ser pulida, desbastada y sometida a una limpieza moral en las Micaelas. Fortunata se siente entusiasmada y deseosa de entrar cuando Maxi le enseña el edificio. Ello provoca en él ciertos temores de que a Fortunata le dé por la religión y se haga santa. Si tal fuera el caso, piensa doña Lupe, "Maximiliano se moriría de pena; se volvería entonces protestante, masón, judío, ateo" (I, p. 420) (6).

Algo semejante ocurre en la p. 874 (t. II) en la que ya no queremos detenernos. Sólo hacer la observación de que en nuestros días este fenómeno lingüístico-ideológico también es detectable (7).

Torquemada en la hoguera

Retornando al personaje de Horacio y Malvina entramos en Torquemada en la hoguera (1.889). En esta primera obra de la tetralogía galdosiana aparece José Bailón, un exclérigo de historia "variadita y dramática". Se trata de una amigo de don Francisco Torquemada, cuya casa frecuenta.

Antes de integrarlo en la narración, se nos hace un apretado resumen biográfico desde el ahorcamiento de los hábitos hasta entrar en relaciones y tratos con el avaro Torquemada, y después de su paso por el protestantismo como coadjutor de don Horacio:

"Este señor Bailón es un clérigo que ahorcó los hábitos el 69, en Málaga, echándose a revolucionario y a librecultista con tan furibundo ardor que ya no pudo volver al rebaño, ni aunque quisiera le habrían de admitir. Lo primero que hizo el condenado fue dejarse crecer las barbas, despotricarse en los clubs, escribir tremendas catilinarias contra los de su oficio, y, por fin, operando verbo et gladio, se lanzó a las barricadas con un trabuco naranjero que tenía la boca lo mismo que una trompeta. Vencido y dado a los demonios, le catequizaron los protestantes, ajustándole para predicar y dar lecciones en la capilla, lo que él hacía de malísima gana y sólo por el arrastrado garbanzo. A Madrid vino cuando aquella gentil pareja, don Horacio y doña Malvina, puso su establecimiento evangélico en Chamberí.

Por un regular estipendio, Bailón les ayudaba en los oficios, echando unos sermones agridulces, estrafularios y fastidiosos.

Pero al año de estos tratos, yo no sé lo que pasó ..., ello fue cosa de algún atrevim^{iento} apostólico de Bailón con los neófitos; lo cierto es que doña Malvina, que era persona muy mirada, le dijo en mal español cuatro frescas; intervino don Horacio, denostando también a su coadjutor, y entonces Bailón, que era hombre de muchísima sal para tales casos, sacó una navaja tamaña como hoy y mañana, y se dejó decir que si no se quitaban de delante les echaba fuera el mondongo. Fue tal el pánico de los pobres ingleses, que echaron a correr pegando gritos, y no pararon hasta el tejado" (8).

El abandono obligado del cargo, que desempeñó con un espíritu muy alejado de ser vocacional, le lleva después a la redacción de un periódico avanzado donde cumplía una misión anticlerical, allá por el año 1.873 (9).

Con este apretado resumen biográfico asistimos a uno de los infrecuentes casos novelados de clérigos católicos pasados al protestantismo y luego abjurantes de la nueva fe. Zigzagueos semejantes tuvieron Nicolás Alonso Marseláu, Ramón Bon Rodríguez y Tristán Medina entre otros de menor renombre recogidos por Menéndez Pelayo en su Historia de los heterodoxos (10).

El matrimonio de Horacio y Malvina son ahora rectores de una nueva capilla en Chamberí en cuyos oficios colabora José Bailón. Sobre el fondo histórico que puede contener esta referencia topográfica hay que decir que el fundador de este establecimiento de Chamberí no fue el mismo que el de las Peñuelas. En este caso se trata de un inglés, Jorge Lawrence, perteneciente a la confesión de los Hermanos de Plymouth, el cual se traslada desde Barcelona, donde vendía biblias con un carro, a Madrid. Aquí abre un local con capacidad para 200 personas. "Fue la famosa iglesia de Chamberí, hoy reedificada en el mismo lugar de la calle de Trafalgar, n.º 32" (11).

Con esto podemos afirmar que Galdós mantiene los mismos nombres para personas que en la realidad fueron distintos.

Este recurso es muy frecuente en el novelista canario. Por citar otro ejemplo, Ido del Sagrario es el "luterano" de Fortunata y Jacinta; y en El doctor Centeno lo encontramos como calígrafo

entregado a tareas docentes que, dicho sea de paso, es el que apoda irónicamente al adolescente Felipe Centeno con el mote que da título a la novela de 1.883.

Conviene decir finalmente que con el episodio de José Bailón, Galdós presenta otro de los rasgos del protestantismo español del siglo XIX: la necesidad que tenían los misioneros extranjeros de colaboradores nativos. No sabemos si por desconocimiento de la biografía del colaborador o por una confianza ingenua en el principio de que todo hombre, cualquiera sea su condición y estado, puede encontrar un día su camino de Damasco, es el caso que en la realidad se produjeron algunos episodios, de características similares a lo de José Bailón, que empañaban la integridad del protestantismo y comprometían los mecanismos humanos de propagación doctrinal.

Tristana

Siguiendo ya los últimos pasos de uno de estos miembros de la pareja protestante, nos desplazamos hasta Tristana (1.892), novela ya perteneciente a la llamada fase espiritualista. Aquí encontramos otra vez los nombres de Horacio y Malvina, pero ahora no forman pareja matrimonial. Horacio es un huérfano recogido por su abuelo a los 13 años, al cual desea encaminar hacia el mundo comercial. Pero el niño siente pasión por el arte de la pintura (12). Más tarde entrará en relaciones con la joven Tristana mediante Saturna.

Pero lo importante es que durante una separación, ambos enamorados se cruzan cartas diariamente y en una de ellas Tristana comunica desde Madrid al joven artista, que está en Villajoyosa, que su tutor don Lope le ha puesto una profesora de

inglés que es la protestante doña Malvina:

"Pues verás: haciendo un gran sacrificio, me ha puesto un profesor de inglés, digo, profesora, aunque más bien la creerías del género masculino o del neutro; una señora alta, huesuda, andariega, con feísima cara de rosas y leche, y un sombrero que parece una jaula de pájaros.

Llámase doña Malvina, y estuvo en la capilla evangélica, ejerciendo de sacerdota protestanta, hasta que le cortaron los víveres y se dedicó a dar lecciones" (13).

Su físico no es muy agraciado, pero intelectualmente no ocurre lo mismo. Esta profesora inglesa es conocedora de varias lenguas, pues "al paso que me enseña inglés - dice Tristana - me hace recordar el franchute y luego le metemos el diente al alemán" (14).

Poco después, otra carta de la discípula nos permite saber que esa mujer "seca y nombruna" ha empezado a trabajar con ella las comedias y dramas de Shakespeare, que conoce de manera sorprendente: "Doña Malvina se sabe de memoria el glosario, y conoce al dedillo el texto de todos los dramas y comedias" (15).

La nueva actividad atribuida a la que ejerció como "sacerdota protestanta" encierra un significado particular que no debemos interpretar a capricho meramente literario del muñidor de historias que es Galdós. Por los años en que sucede la acción de esta novela, los ochenta, ya había pasado la etapa de efervescencia esperanzada que se dio en los primeros años posrevolucionarios. Y durante la época de la Restauración, algunas confesiones protestantes estaban enfrentadas a dificultades económicas mayores y, para decirlo con palabras del historiador de la

rama bautista, David Hughey, "el futuro del protestantismo español era incierto" (16). El novelista marca con este pequeño detalle de la docencia obligada un trazo descendente en la accidentada y no muy elevada línea histórica que dibuja el protestantismo español. Galdós no es el único que percibe esa crisis; su amiga doña Emilia Pardo Bazán alude también a una época pasada más venturosa para el protestantismo, mediante la mención a la que en otro momento fue iglesia concurrida de la calle de Madera Baja, donde los predicadores Ruet y Carrasco atraían un crecido número de oyentes.

Por lo demás, el hecho de que un padre o tutor encomendase a su tutelada a la confianza de una misionera protestante es un detalle sociológico importante, pues en general el protestantismo y sus adeptos o representantes no gozaron de la amistad ni del crédito de los españoles. Salvo casos aislados, en que algunos políticos e intelectuales liberales defendieron sus derechos (Galdós también se incluye entre estos, como veremos), en la inmensa mayoría estos sectores avanzados, pese a ser anticlericales, en cuestiones de educación enviaban a sus hijos a educarse con las monjas (17).

Este asunto de la labor educativa de doña Malvina nos lleva a hablar de un detalle curiso encontrado en La desheredada (1.881).

La desheredada

En el capítulo II de la primera parte aparece un personaje femenino apodado la "Sanguijuela". Es una cacharrera de nombre Emilia Guillén, que tiene la tienda en la calle de Moratines, en el barrio de Peñuelas. Esta mujer recibe la visita de su sobrina

Isidora, cuyo hermano Mariano vive con la tía. Cuando pregunta por él, su tía responde que le ha puesto a trabajar porque se escapaba de la escuela. La acción tiene lugar en los primeros años setenta:

"Allí le puse en esa de los Herejes, donde dicen la misa por la tarde y el rosario por la mañana. Daban un panecillo a cada muchacho y esto ayuda [...]. Después le puse en los Católicos de ahí abajo y se me escapaba a las pedreas" (18).

Estas palabras presentan una particularidad especial que intentamos explicar. La contraposición Herejes-Católicos, así como la circunstancia de la acción recogida, nos hacen pensar en que indudablemente los Herejes son los protestantes. La calle de Moratines está situada en el barrio de Peñuelas donde ya hemos visto otra alusión a la capilla que tenían allí don Horacio y doña Malvina. Anora Galdós por medio de la cacharrera se refiere a la escuela-orfanato que dependía de esa misma capilla. Sin embargo, hay un inconveniente de carácter litúrgico o cultural según el cual en la escuela de los Herejes "dicen la misa por la tarde y el rosario por la mañana". Esto es una incongruencia que debe explicarse como una manera católica y, lógicamente, impropia, de aludir a los servicios religiosos protestantes, de una persona del pueblo desconocedora de la forma ritual protestante, que ella considera en su expresión como opuesta e inversa al catolicismo.

Aclarado este punto, añadiré que esa capilla del barrio de las Peñuelas, como en todos o casi todos los establecimientos protestantes dedicados al culto, estaba dotada de escuela para atender a la demanda de los más necesitados. Esta es una de las notas invariables y repetidas de las iglesias reformadas, según asegura un buen conocedor de la historia y de la intrahistoria

del protestantismo español, como lo es Carlos López Lozano:

"Desde el comienzo de la Segunda Reforma, hay una constante que se mantiene hasta 1.936.: Es que en cada iglesia, invariablemente, hay una escuela de primera enseñanza" (19).

También era muy corriente que al lado de la escuela protestante fundaran otro centro los católicos con el fin de evitar que los niños se educasen en una fe hereje. Así ocurrió con la primera institución educativa protestante fundada en Cádiz en 1.835 y con la última del siglo, El Porvenir, fundada en Madrid por el alemán Federico Fliedner. De la primera da fe el tan mencionado Menéndez y Pelayo en sus Heterodoxos (20), y de la segunda, la Revista Cristiana (21).

Para concluir con este tema de la educación, que pone de relieve el conocimiento pormenorizado que Galdós tenía de cuestiones relativas al protestantismo, diremos que el difícil escolar Mariano y la joven Tristana son personas confiadas a la labor formativa de los protestantes. No hemos visto asomo de prejuicio religioso en sus tutores. Si bien es cierto que en el caso de la "Sanguijuela" de Moratines, pudo influir la contrariada voluntad escolar del joven y sobretodo la ayuda alimenticia recibida (22).

Y dentro de la vasta producción propiamente novelística de Galdós no hay más alusiones que puedan ser dignas de mención. Si acaso, alguna cita suelta a los dos teólogos más importantes de la Reforma en el siglo XVI. Así ocurre en El doctor Centeno (1.883). El adolescente Felipe Centeno juega con imágenes y piezas de sacristía que el capellán y maestro que le alberga, Pedro Palo, tiene en el desván; y cogiendo la figura alegórica del evangelista Lucas, cornea la imagen de la Fe, y dice el

narrador:

"La Fe estaba acribillada. ¡Pobre Fe! No contaba con las acometidas de este Doctor maldito, cuyos argumentos y formidables cuernos podrían llamarse Martín Lutero el uno y Calvino el otro" (23).

Este detalle menor consistente en elegir la Fe entre todas las imágenes para luego embestirla y hacer surgir la metáfora luterano-calvinista da al hecho un tono jocoso; y al mismo tiempo es un escape fugaz de la presencia mental que parece existir en Galdós de esa rama escindida del cristianismo.

Por lo demás, esta referencia tiene más de juego lingüístico histórico que de verdadero significado teológico.

Los Episodios Nacionales

Los Episodios son novelas históricas que, a diferencia de la novela del Romanticismo, no pretenden evadirse de la realidad, sino explicar esa misma realidad presente mirando al pasado próximo. Nuestro tema en estos relatos históricos aparece en La batalla de los Arapiles (1.875), donde encontramos a una inglesa bellísima miss Fly, que recibe alojamiento en casa del dómene Forfolleda. La mujer de éste recrimina a su marido el haber dado acogida a los ingleses por ser luteranos y calvinistas:

"Luego se puso a reprender a su esposo por admitir en casa a herejes luteranos y calvinistas cuales eran los ingleses; mas el dómene refutó victoriosamente el ataque, afirmando que, merced a la ayuda de los herejes calvinistas y luteranos, la católica España triunfaría de Napoleón, lo cual

no significaba más sino que Dios se vale del mal para producir el bien" (24).

La joven inglesa, en el capítulo siguiente, el IX, dialoga con Aracil, valiente oficial del ejército que empezó como pillote de playa; y en la conversación le recuerda la hazaña en que el militar dio muerte por celos a Lord Gray en el episodio de Cádiz (25).

Diremos finalmente que este personaje protestante, miss Fly, no vino a España con fines misioneros. Es hija de Lord Fly y ha seguido al ejército inglés pintando iglesias y castillos y componiendo un libro de memorias. Es una viajera romántica, sentimental y amante de la literatura y el arte, cuya personalidad y belleza fascinan a Gabriel Araceli.

En otro episodio, ya de la cuarta serie, titulado Aita Tettauen, Juan Santiuste expone la valoración preferencial del catolicismo en conversación con el judío Baruc Nehama. El diálogo entre el católico y el judío gira en torno a la "compatibilidad del amor y del cleriguicio". Juan, a quien pretende convertir Baruc, expresa su postura religiosa en estos términos:

"Declaró Santiuste con emoción y solemnidad que de las confesiones cristianas, prefería la católica porque en ella había nacido, y porque era la más bella, la más latina, en el sentido etnográfico. [...] En un sólo punto disentía, y era la durísima abstención que llamamos celibato eclesiástico. He aquí el nudo negro. Todo lo encontraba muy bien, menos el negro y apretado nudo" (26).

Este singular personaje que acaba de hablar fue a Africa como acompañante del ejército de O'Donnell y en su recorrido por Tetuán hace una observación curiosísima sobre el origen posible de la tolerancia. Es partidario del celibato voluntario, o como el mismo dice de la "paz entre Fe y Naturaleza". Esta compatibilidad inexistente para los sacerdotes católicos hace imperfecta a su religión y llega a formular esta hipótesis después de comprobar la convivencia entre moros y judíos:

"Sinagogas y mezquitas funcionaban con absoluta independencia y recíproco respecto de sus venerados ritos. Observó también que los sacerdotes hebreos, así como los musulmanes que sin carácter eclesiástico prestan servicio en los templos del Islam, eran casados, o disfrutaban la posesión de mujeres con más o menos amplitud. De esto quizás provenía la tolerancia, porque, a juicio de Santiuste, el celibato forzoso es como amputación que trae el desarrollo de los instintos contrarios al amor: el egoísmo y la crueldad" (27).

Una apreciación semejante sobre el celibato forzoso ordenado por la Iglesia la encontramos en boca de un personaje de alta responsabilidad eclesiástica como es el prelado don Sebastián en la novela de Blasco Ibañez La Catedral. Por el cargo que ostenta, su consideración es mucho más expresiva que la del aventurero Santiuste. El obispo estima que el celibato forzoso es invención humana; y si la pasión es irresistible y se salta la ordenanza católica, la falta irá contra las leyes de la Iglesia, pero no supondrá desobediencia a Dios (28).

Volviendo a las palabras de Santiuste, nos parece encontrar en ellas de manera resumida el pensamiento y el talante religiosos de Galdós sobre el catolicismo. Su espíritu pacifista y

tolerante, su defensa del matrimonio voluntario de clérigos que armonice Fe y Naturaleza, su opción católica por razones estéticas, geográficas y etnográficas, parecen ajustables a la ideología religiosa del grancanario. Sobre la tolerancia, religiosa y política, dio a la luz más de una obra que levantó encendidas polémicas. Y el conflicto entre Fe y Naturaleza, en el sentido en que lo expresa Santiuste, da pie a la historia de Horacio Reynolds y Rosalía de Gibralfaro, que hemos analizado.

Y llegamos al final del trabajo con el tema que se nos había planteado extensamente en el comienzo. Nos damos cuenta de que sobre el celibato fluye en la obra de Galdós una corriente que aflora abiertamente en los extremos cronológicos de su novelar.

Pero a pesar de que Galdós rechace el celibato forzoso, no son muy abundantes los curas que en su obra aparecen dominados por la pasión. Cabría citar a Pedro Polo, de El doctor Centeno y de Tormento; e Hilario Acuña, de su última novela La razón de la sinrazón. Angel Guerra es un cuasi-sacerdote, escindido entre la carne y el espíritu (29).

CONCLUSIONES

Esta cuestión del celibato tan claramente expuesta por Galdós mediante Juan Santiuste es, doctrinalmente, lo más protestantizante encontrado en su obra (30). Habría que añadir también la propuesta de emancipación de la iglesia española respecto del Papa de Roma que apunta brevemente Angel Guerra (31). Todos los demás aspectos son más bien de carácter sociológico. Desde este enfoque recapitulamos los tipos de personajes protestantes ^{un que} nos hemos topado.

En general todos son ingleses, y los episodios que protagonizan han creado siempre fricciones con el catolicismo, por pretensiones de unión matrimonial o por haber llevado a cabo una obra de caridad, malinterpretada como recurso protestante para hacer poséritos.

Sólo hay un caso en que un español apoya la fe protestante. Se trata de un clérigo renegado que lo hace para ganarse "el arrastrado garbanzo" y nunca por afinidad doctrinal o conversión auténtica. Es más, la conducta reprensible de este clérigo provocará la amonestación de los protestantes que lo habían ajustado como colaborador y entonces la fricción alcanza el grado de violencia navajera.

La bella y fascinante miss Fly es un caso particular. En ella la religión es una nota que trae aparejada la nacionalidad británica. No tiene función misionera ni vínculo alguno de compromiso con la Iglesia. Es sociológicamente protestante. Sin embargo el prejuicio que despierta en la mujer del dómene que la hospeda a principios de siglo aparece sólo atemperado por el pragmatismo derivado de la alianza hispanobritánica contra el enemigo francés.

Todos los hechos reseñados se encuadran cronológicamente en los primeros años 70: entre la aprobación de la Constitución de 1.869 y el año 1.875. Tan sólo el referido a miss Fly, en 1.812, y la reaparición, ya en los 80, de doña Malvina como profesora particular, escapan a la zona de fechas que hemos señalado y que podríamos llamar de esplendor del protestantismo decimonónico. El caso de esta última inglesa es significativo. Su tarea primera pasa a segundo plano o desaparece (esto no queda muy claro) desplazada por las clases particulares.

Con este leve cambio de actividad señala Galdós el paso de esa primera fase de siembra protestante esperanzada, propia del sexenio posrevolucionario, a un período de incertidumbre futura durante la Restauración.

De todo ello se desprende que el pueblo español es reactivo o impermeable, cuando no hostil, a la doctrina de Lutero en dos momentos bien distintos del siglo XIX pero muy significativos políticamente: el año 1.812 por un lado, y 1.869 y siguientes por el otro. Se establece así una coincidencia entre el mundo real y el universo de ficción creado por el escritor.

Sobre aquél hizo Galdós en 1.885 esta atinada observación que aún la historia no ha desmentido:

"El protestantismo vino a España precedido de entusiastas propagandistas ingleses cargados de Biblias. La Sociedad Bíblica de Londres, gasta anualmente considerables sumas en catequizarnos, todo sin resultado.

Vienen por ahí multitud de clérigos de levita y patillas a quienes llaman pastores, y van estableciéndose en capillas que fueron bodegas, y predicán en castellano chapurrado, y reparten limosnas, y leen Biblias y tocan el órgano, pero les hacen muy poco caso, cuando no se ríen de ellos. Se creyó en un principio que serían maltratados, pero no: les apedrean simplemente con el desdén. El pueblo español no es ni será nunca protestante. O católico o nada. Tengo la seguridad de que todos los pueblos por cuyas venas corre nuestra sangre han de hallarse en el propio caso. O católicos o nada. Esos pobres anglicanos se desgañitan sin ganar conciencias a su rito, y entre las gentes sencillas que les oyen cunde una observación que parece una tontería y que quizás entraña un sentido profundo, a saber: que

todos son lo mismo, y (diciéndolo con el debido respeto) los mismos perros con distintos collares" (32).

Con esta manifestación de clarividencia tan segura no cabía hallar en sus escritos cosa contraria al desdén dispensado por el pueblo a los protestantes y al fracaso consiguiente. Ello no es óbice para que esos personajes estén vistos con objetividad y cierta benevolencia conmisericordiosa que ausentan el tono de anglofobia antiprotestante que se observa en los casos que nos presenta su amiga Pardo Bazán. En los entes de ficción galdosianos pertenecientes al credo reformado se aprecian unas señas personales de elevado nivel cultural y una conducta cívica, respetuosa y humanitaria. Pero el pueblo los hostiga.

Al propio creador de esos entes no le es ajena esa conducta cívica. Galdós como ciudadano dio muestras de adhesión a las propuestas del movimiento protestante encaminadas a la consagración en nuestras leyes del principio de la libertad de cultos. En 1.917, tres años antes de su muerte, los evangélicos españoles manifestaron de forma ostensible una demanda de mayor libertad religiosa. Se congregaron en un gran acto público en el Teatro Barbieri, de Madrid, el 16 de mayo de ese año, y recibieron adhesiones de personalidades relevantes de la vida pública, como Gumersindo de Azcárate, Pablo Iglesias y el propio Galdós.

El texto del comunicado de su adhesión dice así:

"Deseo que se realicen las gestiones que ustedes hacen para obtener de los Poderes Públicos mayores respetos y garantías para la conciencia de los disidentes españoles, hasta llegar a la consagración en nuestras leyes del hermoso principio de la libertad de cultos" (33).

Hubieron de transcurrir muchos años hasta que los deseos de uno y las gestiones de los otros se hicieron realidad y dieron fruto.

EL PROTESTANTISMO EN ROSALÍA

NOTAS I - Al HILO DEL RELATO

1. Véase la "Introducción" de Rosalía, edición de Alan Smith, Madrid, Cátedra, 2ª Edición, 1.984, p. 12. Todas las citas se hacen por ésta.
2. El vapor Britannicus de la famosa compañía inglesa Pacific Steam Navigation Company se estrella contra las rocas de la playa de Castro Urdiales. Todos sus pasajeros y tripulantes son rescatados con vida y las autoridades municipales y diplomáticas acuerdan el acomodo de los naufragos entre los vecinos. A don Juan Crisótomo le corresponden cinco ingleses, entre ellos, Horacio Reynolds, protagonista de la novela y futuro pretendiente de Rosalía.
3. Las intervenciones del narrador son frecuentes en la primera época de la novelística de Galdós. Soledad Miranda García dice que en las primeras novelas "tal cosa no fue más que la insuficiencia de su técnica novelística" (Religión y clero en la gran novela española del siglo XIX, Madrid, Pegaso, 1.982, p. 117).
4. La Iglesia española ante la revolución liberal, Madrid, Rialp, 1.971, p. 181.
5. Arturo Gutiérrez Martín, El Campo de Gibraltar en la obra evangélica española, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1.969, p. 25-26.
6. En la página 27 el narrador se refiere a "aquellos días que eran los del período más agitado de la interinidad". En notas al pie se nos indica que ese período corresponde al tiempo que va desde el destronamiento de Isabel (septiembre de 1.868) hasta la toma de posesión de Amadeo de Saboya (enero de 1.871). Véase también la página 25, nota 6.
7. Ramón Taibo y José Busquets, Cien años de testimonio. Datos para la historia de la Iglesia Española Reformada Episcopal, editada por la misma Iglesia, Madrid, Imp. Izaguirre, 1.981, p.8.
8. WAA Historia de España VIII: Revolución burguesa, oligarquía y constitucionalismo, dirigida por Manuel Tuñón de Lara, Barcelona, Labor, 2ª edición, 1.987, p. 177.

9. El caso de estos hermanos de Cuenca lo recoge Américo Castro en el capítulo "Unidad de creencia y honor nacional" perteneciente a De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII, Madrid, Taurus, 3ª edición muy ampliada y corregida, 1.977, pp. 89-95.
10. "En estos conocerán todos que sois mis discípulos, si tuvieréis amor los unos con los otros". (La Santa Biblia, Reina-Valera, revisión de 1.960, Sociedades Bíblicas Unidas, 1.960.)
11. Encontramos en esta mentalidad una cerrazón a la pluralidad religiosa que arranca desde los años finales de la Edad Media cuando las tres castas, hasta entonces en convivencia pacífica, entran en conflicto y España, o los españoles, adquiere ese sentimiento que identifica el honor con la unidad de creencia que nos descubre Américo Castro en casi todos sus libros, por ejemplo, De la edad conflictiva, ya citado.
12. En el episodio nacional Cádiz, un joven militar inglés, también protestante, Lord Gray, intenta llevar a cabo una decisión semejante con una joven española. Su condición protestante es presentada por Gabriel Aracil como un demérito (Véase el capítulo III). Aracil y Lord Gray se disputan la voluntad de Inés, una estudiante hija de la condesa Amarante, y recogida por doña María de Rumblar. La condesa y madre no repara en cuestiones religiosas con tal de que su hija matrimonie con el inglés, y exclamará: - "¡Ay! Quisiera ser Papa para permitir que una mujer católica se casara con un hombre hereje" (Cádiz, Madrid, Alianza-Hernando, 1.981, p.19).
13. "Rosalía amaba a su padre de un modo supersticioso: ofenderle ligeramente le parecía gran delito" (p. 21). "Educados [ella y Mariano] por el padre, éste imprimió en sus afectos cierta sequedad austera y desarrolló en ellos más bien los sentimientos relacionados con el miedo" (p. 21).
14. "Excelente escritor en castellano y muy erudito", dice de él en Historia de la Lengua y la Literatura castellana, IX, Madrid, Gredos, 1.973, p. 161. (edición facsímil).
15. Los Bautistas en España, Madrid, Casa Bautista de Publicaciones, 1.985, p. 26.
16. Misioneras, feministas y educadoras. Historia del Instituto Internacional, Madrid, Castalia, 1.984, p. 62. Efecti-

vamente, la jerarquía católica estaba preocupada. Roma pidió un informe al nuncio español en 1876. Véase Vicente Cárcel Ortí, "Acatólicos españoles en los albores de la Restauración", en Anales de Historia Contemporánea, 3, Universidad de Murcia, 1984, pp. 101-121.

17. No es éste el único detalle que permite asociarlo con algunos episodios de Cristo. Recordamos que es "tentado" tres veces en la soledad con Rosalía durante el viaje a Madrid; en el capítulo XVI.
18. Sobre la cuestión del romanticismo en Galdós, Julián Marías ha publicado dos artículos: "La vocación romántica de Galdós" y "El Romanticismo en los Episodios Nacionales", ABC, 24 y 19 de diciembre de 1.987 (pp. 3 y 36) respectivamente.

Por su parte, Joaquín Casaldüero habla de los amores de Gloria, tan parecidos a los de Rosalía, como de "un gran vendaval romántico" (Estudios de literatura española, Madrid, Gredos, 1.973, p. 251).

19. Juan Goytisolo, Obra inglesa de Blanco White, Barcelona, Seix Barral, 3ª edición 1.982, pp. 8 y 9.

NOTAS II - HORACIO, UN SACERDOTE PROTESTANTE

1. Luis Sánchez Agesta, Historia del constitucionalismo español, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1.978, p. 274.
2. José Manuel Cuenca Toribio, La Iglesia Española ante la revolución liberal, Madrid, Rialp, 1.971, p. 155.
3. Historia de los heterodoxos españoles, II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1.967, p. 89.
4. William Harris Rule, Memoir of a Mission to Gibraltar and Spain, London: Published by John Mason, 1844, p. 94.
5. Idem., pp. 191-192.
6. Op. cit., II, p. 893.
7. Pasado, presente y futuro de los protestantes andaluces, Sevilla, Edición del autor, copistería Kronos, 1.944, p. 46.

8. Historia de la Biblia en España, Tarrasa, Clie, 1.978, p. 180.
9. Ramón Taibo y José Busquets, Cien años de testimonio, citada, p. 8.
10. La riqueza no sería óbice para emparentarlo con un misionero. Creo que es un recurso literario con el que juega Galdós. No obstante, tenemos a otro personaje femenino, Cecil, en Libro de las memorias de las cosas, de Jesús Fernández Santos, que como veremos es hija de un médico adinerado y actúa como misionera en España.

Las cuatro mil libras equivaldrían a más de cien mil pesetas entonces, habida cuenta del valor de la libra al cambio. En otra obra de Galdós, Realidad, de 1.892, la unidad inglesa equivale a 26,5 pesetas. La acción de Realidad tiene lugar en la época contemporánea (Acto III, escena VII, Obras completas VI, Madrid, Aguilar, 5ª edición, 1.968, p. 537).

11. "The benefactor in the novel of Galdós", Revista de Estudios Hispánicos, 2, Alabama, noviembre 1.968, p. 242.
12. La cita está hecha por la versión de Reina-Valera, antecitada. Una revisión de ésta es la que al parecer utilizaba Galdós. Hensley C. Woodbridge, en el trabajo "Benito Pérez Galdós: A Selected Annotated Bibliography", Hispania, (Wallingfor, Conneticut), 53, december, 1.970, p. 911, reseña la tesis de Alfred R. Sáez, La influencia de la Biblia en las novelas de Galdós (PH. D. Dissertation Abstracts, 27A [1.967] 2160), con estas palabras:

"The dissertation shows that Galdós 'sólo se sirvió de Scío para las citas latinas y para la traducción inmediata del latín. Las citas en español, incluso aquellas previamente marcadas en Scío las tomó el autor de Reina-Valera, la versión protestante de la Biblia' (p. 2160A). These remarks must be modify those had Pattison made in regard to use of Scio in the composition of Gloria".

Sin embargo, Gustavo Correa en "Los elementos bíblicos en la novela Gloria de Pérez Galdós", dice: "Nuestras referencias a la Biblia son a la traducción española del Padre Scío (Nueva York, 1.830). Las citas textuales de Galdós parecen derivar de esta misma traducción en la edición de

Gaspar y Roig (Madrid, 1.852), según Pattison".
(Quaderni Ibero-Americani, IV, 25, octubre, 1.960, Torino,
p. 2, nota 1)

13. Op. cit., p. 28.
14. "El coloquio siguió animado y, después de tocar varios puntos, volvió, como suele acontecer, al de partida ya a las cosas políticas, tema de la conversación general en aquellos días que eran los del período más agitado de la interinidad" (p. 27).
15. José Manuel Cuenca Toribio, La Iglesia española ante la Revolución Liberal, Madrid, Rialp, 1.971, p. 194.
16. Parecidas exclamaciones encontramos en Gloria. En casa de los Lantigua toman chocolate Juan, el padre de Gloria, su tío el Obispo y Sedeño. Al hablar de Rafael Morton, el inglés que ha sido alojado en casa, Su Ilustrísima advierte a su sobrina cuando sale al jardín para avisarla:

"-Porque, verás: mi hermano y yo, lo mismo que Sedeño hemos comprendido que ese hombre es protestante.
- ¡Protestante!.
Gloria se quedó atónita" (Primera parte, cap. 20. En el ejemplar de Casa Editorial Hernando, Madrid, 20ª edición, 1.983, está en las páginas, 108-109).
17. Heterodoxos, II, citada, p. 1.004, nota 22.
18. Véase Vicente García Cárcel, "Acatólicos españoles en los albores de la Restauración", Anales de la Historia Contemporánea, 3, Universidad de Murcia, 1984, pp. 101-121.
19. Op. cit., p. 27.
20. Sociedad y clero en la España del XIX, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1.980, p. 174.
21. Citado por José Manuel Cuenca Toribio, La Iglesia española, edic. citada, p. 166, nota 11. Las últimas palabras son coincidentes casi literalmente con las que pronuncia el cura de la parroquia de San Luis adonde acuden Rosalía y su padre.
22. El criterio, Madrid, J. Pérez del Hoyo, editor (Biblioteca del Estudiante), 1.972, p. 164: "Los católicos sostienen

que fuera de la Iglesia no hay salvación".

23. Para el estudio de los curas galdosianos, véanse el trabajo de Ignacio Elizalde Amendároz: "Los curas en las novelas de Galdos", en Actas del Primer Congreso Internacional de Estudios Galdosianos, Madrid, Editora Nacioal, 1.977 (p. 269-290); y especialmente el capítulo II del libro de Francisco Ruiz Ramón, Tres personajes galdosianos. Ensayo de una aproximación a un mundo religioso y moral, Madrid, Revista de Occidente, 1.964.
24. No es posible precisar en qué medida las palabras relativas a los matrimonios mixtos se ajustan a la realidad, pues no existen estudios ni estadísticas al respecto, debido a la precaución de los contrayentes, que realizaban el matrimonio de forma clandestina, ya que el contrayente católico estaba obligado a celebrar el matrimonio de forma canónica. De hecho, la propia Romualda identificará el matrimonio protestante con el civil: "El se escandalizará, pero yo le haré ver que ya no tiene remedio y que están Vds. casados civilmente o a lo protestante" (p. 309).

Joaquín Casaldueiro, hablando de Galdós y los matrimonios mixtos, afirma que este autor "nunca ha estudiado los matrimonios mixtos, problema en su época prácticamente inexistente en España"; lo cual está en clara contradicción con la, por otra parte poco fiable, palabra de Romualda. (Joaquín Casaldueiro, Estudios de literatura española, Madrid, Gredos, 1.973, p. 254)
25. "Diez años de vida española vistos por los ingleses, 1.868-1.878", en Revista de Estudios Políticos, 137, septiembre-octubre de 1.964, p. 22.
26. Idem, p. 35.
27. Historia de los heterodoxos españoles II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1.967, p. 907.
28. William H. Shoemaker, Las cartas desconocidas de Galdós en "La Prensa" de Buenos Aires, Madrid, Cultura Hispánica, 1.973, p. 153.
29. Pedro Calderón de la Barca, El alcalde de Zalamea, jornada I, escena XVIII.
30. "Un grupo de clergymen de High Church había fundado en 1.857 una sociedad destinada a reunir a católicos y protes-

tantes con el fin de preparar el retorno total de la Iglesia de Inglaterra a la unidad con Roma, la Association of the Union of Christendon (APUC)", en Historia de la Iglesia, vol. XXI, dirigida por Agustín Fliche y Víctor Martín, Valencia, Edicep, 1.974, p. 534.

31. Lo mismo hará el judío Morton en Gloria, I. cap. XXXVII.
32. Tres personajes galdosianos. Ensayo de aproximación de un mundo religioso y moral, Madrid, Revista de Occidente, 1.964, p. 133.
33. En las pp. 133-34 hay una declaración semejante.
34. "No encontrando sosiego en Inglaterra, y hallándome sin fuerzas para el ejercicio de mi ministerio, emprendí este viaje como había emprendido otros muchos, casi sin objeto, viajando por viajar" (p. 248-49).
35. "Pero no pude vencer la inclinación; por mucho tiempo todas las cosas tomaban forma poética y profana a mis ojos. Quise transigir con aquello, por miedo a mí mismo, e intenté emplear lo que llamaba mi aptitud imaginativa en cantar las grandezas de Dios. ¡Si vieras cuánto me indignaba conmigo mismo! ¡Crearás que no podía conseguirlo?. Yo intentaba asombrar al mundo con mis cantos religiosos, y de mi imaginación no brotaban sino cantos de amor" (p. 249).
36. "¡Qué fuerte me siento al considerarme en tu compañía, unidos por toda la duración de la vida, satisfecha la inmensa necesidad de mi espíritu, amando en ti a todo el género humano; tranquilo, sin veleidades de conciencia, viendo despejado y claro el camino que ahora se me presenta tortuoso y oscuro! - Si yo fuera seglar, la pérdida de esta esperanza única me llevaría necesariamente a ser libertino; siendo lo que soy, tendré que ser un desgraciado mártir" (p. 250).
37. A modo de ejemplo, veáse la carta fechada el 8 de abril de 1.869 en que Gago le acusa de vivir en concubinato : "Si Vd. estuviese libre de los compromisos en que lo ha hundido el concubinato, de que ha sido el primero en gloriarse, no viviría como vive".
También el chantre Cayetano Fernández publicó en El Oriente de 22 de agosto de 1.869 unos cánones caprinos satírico-burlescos que Gago recoge y que insisten en el carácter inculto y vicioso de los protestante. Así los

cánones XII, XIII y XIV:

"XII Que el cabrero ha de ser de ingenio romo,
y con letras ... así, de tomo y lomo.

XIII Así mismo, tendrá para su ayuda
a su lado una jembra bigotuda.

XIV Que el apóstol que cabras apacienta
¿Qué menos ha de haber que una parienta?".

(Francisco Mateos-Gago y Fernández, Colección de opúsculos del Dr. D. _____, III, Sevilla, Imprenta y Librería de los Sres. A. Izquierdo y sobrino, 1.877, pp. 36 y 164 respectivamente.

38. Espiga en la historia algunos casos, en que los más altos príncipes de la Iglesia se han visto envueltos en inmoralidades sexuales y por eso defiende el matrimonio de clérigos con estas palabras:

"Con tantos crímenes, ¿qué ganan los individuos, qué ganan las familias, qué gana la sociedad, qué gana aun la Iglesia? Error funesto, el obstinarse tercamente en defender y conservar una ley bárbara, por el mero hecho de haberla revestido con el carácter y pureza cristiana, y de habérnosla enseñado nuestros mayores a respetar, cuando además de ser tirana para unos y arma de partido para otros, es contraria al Evangelio de Dios y al bienestar del género humano" (Juan Bautista Cabrera, El celibato forzoso del clero, Sevilla, Establecimiento tipográfico de Hijos de Fe, al fin 1.870, p. 200).

39. Veáanse al respecto estas obras que insisten en la cuestión de las faldas:

-Menéndez y Pelayo, Historia de los heterodoxos, ya citada, vol. II, p. 995 y ss.

-Francisco Mateos-Gago y Fernández, Colección de opúsculos, III, ya citada, especialm. las pp. 289 y ss.

-Bernardino Rubert, O.S.A. Vida y obra de Juan Bautista Cabrera Ivars, Alicante, Instituto de Estudios Alicantinos, 1.975.

Coinciden cronológicamente con la acción interna de la novela los Opúsculos del P. Gago, publicados entre 1.869 y 1.871.

40. "El protestantismo vino a España precedido de entusiastas propagandistas ingleses cargados de Biblias [...]. Vienen por ahí multitud de clérigos de levita y patillas a quien llaman pastores, y van estableciéndose en capillas que fueron bodegas y tocan el órgano, pero les hacen muy poco caso, cuando no se ríen de ellos. Se creyó en un principio que serían maltratados; pero nos les apedrean simplemente con el desdén. El pueblo español no es ni será nunca protestante. O católico o nada "(En William H. Shoemaker, Las cartas desconocidas de Galdós en "La Prensa" de Buenos Aires, Madrid, Cultura Hispánica, 1.973, p. 153).

Estas palabras fueron escritas el 1 de abril de 1.885. Por entonces la marea protestante ya había bajado, pero el desdén no fue la única postura del español ante el protestantismo y Galdós lo sabía y así lo plasmó en su novela.

NOTAS III - ROSALIA Y GLORIA: PORQUE DE UNA NOVELA INEDITA

1. Citado por Walter T. Pattison, Benito Pérez Galdós, etapas preliminares de Gloria, Barcelona, Puvill editor, s.f., p. 10.
2. Leopoldo Alas "Clarín", Pérez Galdós, citado por Pattison, Op. cit., p. 10.
3. Pattison, Op. cit., p. 20.
4. Los críticos de la época, que naturalmente no conocían la existencia de Rosalía, interpretan la elección del personaje judío como un medio para dar más realce al tema, que es la infelicidad por el fanatismo religioso. Manuel de la Revilla escribe a este respecto:

"Para poner más de relieve lo espantable del problema, el Sr. Galdós ha planteado la oposición entre las dos religiones más irreconciliables y enemigas: el catolicismo y el judaísmo". Citado por Jacques Beyrie, Galdós et son mythe, II, Lille, Atelier, Reproduction des Theses Universitaires de Lille, 1.980, p. 135.

Por su parte, Clarín afirma en el mismo sentido lo siguiente:

"El autor ha escogido la religión judaica para Morton porque así el conflicto es mayor, la dificultad de la avenencia insoluble dentro de los respectivos credos".
(Leopoldo Alas 'Clarín', Solos de Clarín, Madrid, Alianza

Editorial, 1.971, p. 350.) Nosotros creemos que en aquellos años posrevolucionarios el problema judío era socialmente menos incidente que el que planteaban los protestantes.

5. Soledad Miranda García, Pluma y Altar en el XIX. De Galdós al cura de Sta. Cruz, Madrid, Ediciones Pegaso, 1.983, pp. 138-39.
6. Idem, pp. 142-43.
7. José Manuel Cuenca Toribio, La Iglesia española ante la Revolución Liberal, Madrid, Rialp, 1.971, Cap. 5, (pp. 175 y ss. sobre todo).
8. "No fue Lutero quien escribió las blasfemias que corren a su nombre, ni las Conversaciones de sobremesa; quien le inspiraba esas barbaridades era el sucio espíritu de la carne que lo había encenagado en los brazos de la sacrílega prostituta Catalina de Bora. Suprimase en la historia de la llamada Reforma a la Catalina, y se habrá de suprimir también el escandaloso fraile de Wittenberg". (Francisco Mateos-Gago y Fernández, Colección de opúsculos, III, Imp. y lib. de los Sres. A. Izquierdo y sobrino, Sevilla, 1.877, p. 36)
9. Leopoldo Alas 'Clarín', Mezclilla, Madrid, Librería de Fernando Fe, 1.889, p. 48.
10. Carmen de Zulueta, Misioneras, Feministas, Educadoras. Historia del Instituto Internacional, Madrid, Castalia, 1.984, p. 129 y p. 132.
11. Katharine Lee Bates, Spanish Highways and Byways, New York: Mac Millan Company, 1.900. (Existe ejemplar en la biblioteca del Instituto Internacional de Madrid)
12. Katharine Lee Bates, Op. cit., pp. 87-88. Facilitamos la versión española: "Pérez Galdós, por ejemplo, el novelista más popular de su tiempo, manifestó a un amigo americano, quien a su vez nos lo contó a nosotros, que él francamente no podía permitirse la introducción de un personaje protestante en una de sus narraciones. Dijo: 'No sólo mataría ese libro sino que perjudicaría la venta de todo lo que tengo en el mercado, y pondría todos mis proyectos futuros en una situación difícil. Simplemente estaría arriesgando la pérdida de mis lectores'. Y sin embargo el señor Galdós es el autor de Doña Perfecta, un estudio artístico que plantea el conflicto entre las nuevas y viejas ideas en España."

13. Citado por José Manuel Cuenca Toribio, Sociedad y clero en la España del siglo XIX, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1.980, p. 176, nota 309.

Este profesor lo toma del boletín de la diócesis de Pamplona, del 10 de agosto de 1.869.

EL PROTESTANTISMO EN EL RESTO DE SU PRODUCCION

1. Fortunata y Jacinta, II, Madrid, Alianza Editorial ("El Libro de Bolsillo"), 1.983, p. 689.

2. Quizá el P. Gago, furibundo antiprottestante, fuese uno de los que más martilleó, remachando el asunto de mercadeo espiritual.

Por citar sólo un ejemplo, véase este pareado que recoge con otros cincuenta y siete, los "cánones" atribuidos a la iglesia protestante de Sevilla:

"Diez duros se darán a cada arpía/que traiga a bautizar su prole impía".

(Colección de opúsculos del Dr. D. Francisco Mateos-Gago y Fernández, III, Sevilla, Imp. y Lib. de los Sres. A. Izquierdo y sobrino, 1.877, p. 167.)

3. Francisco Caudet, en la edición de Cátedra, dice al respecto: "Lo que hizo aquí la Santa [Guillermína] fue una cacicada. Antes de ser declarada la Constitución de 1.876, que mermaba sensiblemente la libertad de cultos [...], Guillermína acude la Gobernador para que a la fuerza se imponga su voluntad".
(Fortunata y Jacinta: dos historias de casadas, II, edic. de Francisco Caudet, Madrid, Cátedra, 1.983, p. 165, nota 85.)

4. Es posible que este don Horacio oculte la verdadera personalidad de un misionero alemán llamado Federico Flíedner, que fue el fundador de la Iglesia mencionada. Es cierto que en la novela es de nacionalidad inglesa, pero ello podría deberse al deseo de ocultar con ese disfraz la verdadera identidad. Hay varios indicios racionales, como son el que aluda al gesto de "hacer valer sus derechos luteranos". Esta precisión denominacional, cuando normalmente se generaliza todo bajo la palabra protestante, es un detalle que nos hace mantener la sospecha de que don Horacio esconde al luterano Federico Flíedner. Junto a éste, está también la verdad histórica de que fue este mismo misionero el fundador de esa capilla en la calle Calatrava, barrio de Peñuelas. Refiriéndose a este hecho

leemos en un folleto escrito por el pastor G. Funcke:

"It was in the year 1.871 that Pastor Fritz Fliedner, with the help of a few Christian friends, rented a dancing-hall on this spot and stablished the first small House of God for evangelical Christians in Spain".

Y un párrafo más abajo continúa:

"Thas former dancing-hall was thus long ago into the little Church described above".

(En Gospel Dawn in the Land of the Inquisition, s.l.,s.f. y sin datos de imprenta, p. 32.)

A este tipo de local debe referirse el propio Galdós cuando en una carta publicada en La Nación, de Buenos Aires, se refiere al escaso porvenir del protestantismo en España y que citamos en nota 32 de este segundo apartado.

Y por último, señalar en su favor que fue una persona conocida dentro de los círculos políticos e intelectuales debido a su participación activa en el Ateneo, donde acudía también Galdós.

Dice de él Carmen de Zulueta que vino a Madrid en 1.870 y que "Fliedner quería interesar en el protestantismo a la clase media profesional y para ello fue miembro del Ateneo de Madrid, donde mantuvo una discusión en público con el Padre Sánchez, dándose así a conocer entre políticos e intelectuales" (Misioneras, feministas, educadoras. Historia del Instituto Internacional, Madrid, Castalia, 1.984, p. 64).

Como miembro de la institución madrileña aparece registrado, con el número 3.400, en 1.875, según consta en la Lista de señores socios del Ateneo científico, literario y artístico de Madrid, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1.887.

El P.Sánchez fue un religioso, ateneísta discutidor, según vemos en el capítulo XIII del episodio nacional Prim.

5. Parece que Guillermina Pacheco existió realmente. El propio novelista afirma lo siguiente sobre su existencia real:

"Tan sólo me he tomado la licencia de variar su nombre" (Memorias de un dememoriado, en O.C. VI, Madrid, Aguilar, 5ª edición, 1.968, p. 1.979.).

6. El hermanamiento entre protestantismo y masonería lo establece también el arcipreste Juan Ruiz Hondon, Juanondón, en el episodio Carlos IV en La Rápita. El regente del Arciprestazgo de Teruel dice a Confusio: "-¿Pero no sabes que Inglaterra protege al Progreso y a la Masonería porque así lo manda el Protestantismo?" (Episodios Nacionales, III, Madrid, Aguilar, 'Obras Eternas', 1.976, p. 1.224).

En honor a la verdad histórica y por lo que se refiere a España, hay que decir que dos de los más distinguidos protestantes españoles de la segunda mitad del siglo XIX, como fueron el obispo de la Iglesia Española Reformada Episcopal, Juan Bautista Cabrera, y el pastor Cipriano Tornos, que había sido confesor de Isabel II, pertenecieron a la masonería. José Jiménez Lozano hace esta breve catalogación ideológica del protestante español que coincide con Juanondón: "El protestante español ha sido curiosamente progresista en el país, siquiera porque la Iglesia está al otro lado del abanico político: ha sido masón, republicano o liberal". Después añade en nota al pie que "según la Guía del Gran Oriente Nacional de España, luego Ibérico, [...] el obispo de la Iglesia Episcopal Española Reformada Juan Bautista Cabrera pertenece al Supremo Consejo del Grado 33 y es Soberano y Gran Cámara de Sublimes Príncipes Grado 32". (Los cementerios civiles y la heterodoxia española, Madrid, Taurus, 'La Otra Historia', 1.978, p. 211 y nota 31 respectivamente.)

La equivalencia de ateo a luterano está también en boca de Doña Perfecta para calificar a Pepe Rey: "Tú dijiste que este caballero es ateo luterano". Sin embargo en otro lugar ateo y protestante aparecen diferenciados. En una conversación mantenida entre la protagonista que da título a la novela, el canónigo don Inocencio y el sobrino de aquella, Pepe Rey, el eclesiástico, entre contrariado e irónico, juzga las opiniones del joven en estos términos:

"¿Qué cabeza, señora doña Perfecta, qué cabeza la de este joven sobrino de usted! Cuando estuve en Madrid y me llevaron al Ateneo, confieso que me quedé absorto al ver el asombroso ingenio que Dios ha dado a los ateos y protestantes". Algo parecido dijo don Juan Crisóstomo de Horacio Reynolds.

(Doña Perfecta, edición de Rodolfo Cardona, Madrid, Cátedra, 1.982, pp. 158 y 108 respectivamente.)

En relación con estas acusaciones en que se conjugan ateo y luterano he de decir que no es novedad, ni exclusivo de

católicos. Paul J. Jauben dice, haciéndose eco de palabras de Lucien Febvre, que "Rabelais fue para Calvino a la vez ateo y luterano" (Del monasterio al ministerio: tres españoles y la Reforma, Madrid, Editora Nacional, 1.978, p. 27).

7. Véase Juan Antonio Monroy, Defensa de los protestantes españoles, Tánger, Ediciones Luz y Verdad, 2ª edición, 1.959, p. 16. Leemos ahí estas palabras atribuidas a un jesuita: "Es sabido que en España [los protestantes] han contado siempre y cuentan aún como simpatizantes con todo el elemeto rojo, judío, masónico".
8. Torquemada en la hoguera, en O.C.V., Madrid, Aguilar, 7ª edición, 1.970, p. 910.
9. Al referirse a sus tareas periodísticas dice Galdós: "Esto ocurría el 73" (Ibidem). Como usurero feroz encontramos un José Bailón en Angel Guerra, en O.C., V, edición citada, pp. 1.222 y 1.264 entre otras.
10. Este grupo de clérigos tornadizos y "bailones", cuando abandonan el protestantismo fundan un periódico, El Lábaro, donde, según Menéndez y Pelayo "hay curiosas noticias de la vida y proezas de sus antiguos correligionarios" (Historia de los heterodoxos españoles, II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1.967, p. 1.003).

En un periódico de este título publicaba don Saturnino Bermúdez, doctor en teología, sus largos y aburridos artículos.

Don Saturnino es un personaje de La Regenta, de Clarín (La Regenta, edición e introducción de Mariano Baguero Goyanes, Madrid, Espasa-Calpe 'Selecciones Austral', 1.984, p. 133).

Galdós pone este periódico bajo el brazo de un canónigo en el episodio Las tormentas del 48, de 1.902. (Episodios Nacionales, III, Madrid, Aguilar, 'Obras Eternas', 1.976, p. 532)

11. Así lo atestigua José Flores, Historia de la Biblia en España, Tarrasa, Editorial Clie, 1.978, p. 185.
12. Curiosamente este Horacio, lo mismo que el intendente de Siracusa, Horacio Maddaloni, de la pieza teatral Bárbara, representada en Madrid el 28 de marzo de 1.905, es aficionado al arte. Dice el personaje dramático: "Hoy poseo estatuas griegas de primer orden, esmaltes bizantinos, magni-

ficas armas. El arte es mi pasión" (Acto II, escena I, O.C. VI, Madrid, Aguilar, 5ª edición, 1.986, p. 1.065). Recordemos que el protagonista de Rosalía, Horacio Reynolds, siente también afición al arte de la poesía.

13. O.C, V, edición citada, p. 1.575. Con el calificativo despectivo de protestanta se refiere Mauricia La Dura a doña Malvina (Fortunata y Jacinta, II, citada, p. 718. Lo mismo ocurre con las tabaqueras de La Tribuna, de Pardo Bazán, al referirse a una compañera; edición de Benito Varela, Madrid, Cátedra, 3ª edición, 1.981, p. 183).
14. Ibidem.
15. Idem, p. 1.577.
16. Los Bautistas en España, Madrid, Casa Bautista de Publicaciones, 1.985, p. 33.
17. Cfr. Carmen de Zulueta, Op. cit. p. 70. Esta investigadora viene a coincidir con la opinión de Baroja. Cuando el novelista juzgó el comportamiento de los hombres del período realista dijo que estaban escindidos entre las palabras y los hechos. De su actitud dual y falsa escribió: "El hombre sería anticlerical entre sus amigos, pero los hijos irían al colegio de los jesuitas; el hombre haría alarde de anticatolicismo, pero la niña sería hija de María y se educaría en el Sagrado Corazón". (Tres generaciones, en Obras Completas, V, Madrid, Biblioteca Nueva, 1.947-1.951, p. 573.)
18. Obras completas V, edición cit. p. 979. Sobre la época interna, véanse las pp. 1.023 y 1.061.
19. "Obra social de la Segunda Reforma", Andamio, 3, mayo-junio de 1.986, p. 12. Por su parte Francisco Caudet, en la citada edición de Fortunata y Jacinta, apunta, siguiendo a Menéndez y Pelayo, que de las siete Iglesias existentes en 1.872, todas, excepto dos, tienen escuela. Y señala que en Peñuelas existía un local para ese fin (T. II p. 165, nota 84). Hay que decir que lo toma de Menéndez Pelayo y esta a su vez de Vicente de la Fuente, según mención expresa. (Heterodoxos, II, edic. citada, p. 1.003.)
20. Op. cit. p. 892.
21. Revista Cristiana, XVIII, núm. 416, 30 de septiembre de 1.897, p. 127: "Noticias".

Dejemos constancia, al paso, de que "las escuelas evangélicas [...] ofrecían muchas veces una educación muy superior a la de las escuelas del Estado o a la de los colegios católicos".

(Carmen de Zulueta, Op. cit. p.68 .)

22. Estas concesiones benéficas han sido utilizadas picarescamente por muchos "convertidos", sin que este sea el caso de Emilia Guillén. Pero sí lo fue José Bailón, como hemos visto. Fuera del mundo ficticio también se dará posteriormente. En Els altres catalans, de Francisco Candel se dice lo siguiente:

"Tampoco faltan los que se hacen espiritistas o protestantes. Por lo visto estos hermanos de religión se reúnen a veces en casa o en la barraca de algún vecino porque la gente dice que en tal lugar o en tal otro, como aquí, en el Polvorín, y en Jesús y María, hay una capilla protestante. Parece ser que los protestantes también 'dan'. Algunos se han enterado y empalman los actos que para catequizarlos organizan las 'señoras de las conferencias' (de San Vicente de Paúl, católicos) con los que organizan los protestantes. A todas les hacen creer en su proselitismo, y les sacan todo lo que pueden, y hacen bien" (Citado por Juan Estruch, Los protestantes españoles, Barcelona, Nova Terra, 1.967, pp. 167-168).

23. O.C. IV, Madrid, Aguilar, 5ª edición, 1.964, p. 1.339.
24. Episodios Nacionales, I, edición citada, p. 1.072
25. Nos hemos referido a él en la nota 12 del capítulo primero de "El protestantismo en Rosalía".
26. Episodios Nacionales, III, Madrid, Aguilar (Obras Eternas), 1.976, p. 1.160.
27. Idem, p. 1.158.
28. Para sus palabras textuales, véase el apartado dedicado a Blasco Ibáñez.
29. Véase sobre el particular caso de los "curas inmorales", Ignacio Elizalde Armendáriz, "Los curas en la novela de Galdós", Actas del Primer Congreso Internacional de Estudios Galdosianos, Ediciones del Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria y Editora Nacional, 1977, pp. 276-277.

30. También cercana al protestantismo es la opinión de Pepe Rey respecto de las imágenes religiosas. El joven personaje de Doña Perfecta considera que las grandes obras de arte auxilian y apoyan la relación del hombre con Dios. Por el contrario, las grotescas ofenden el sentimiento religioso. Véanse las páginas finales del capítulo IX. La postura que manifiesta aquí es al menos erasmista. En un determinado momento Pepe Rey dirá cuando le acusan de iconoclasta:

"-Yo no soy iconoclasta, aunque prefiero la destrucción de todas las imágenes a estas chocarrerías de que me ocupo - continuó el joven -. Al ver esto, es lícito defender que el culto debe recobrar la sencillez angosta de los antiguos tiempos" (Doña Perfecta, edición de Rodolfo Cardona, Madrid, Cátedra, 1.982, p. 130).

31. Angel Guerra, en O.C.V., edición cit. de 1.970, p. 1.575. Esta idea también la veremos en Luces de bohemia, de Valle Inclán.
32. William H. Shoemaker, Las cartas desconocidas de Galdós en 'La Prensa' de Buenos Aires, Madrid, Cultura Hispánica, 1.973, p. 153. El texto citado pertenece a la carta escrita el 1 de abril de 1.885 y publicada el 5 de mayo del mismo año.
33. "Un gran acto público de los evangélicos", en El Cristiano, XLVIII, núm. 2.419, 24 de mayo de 1917, p. 246.

JUAN VALERA

Las alusiones a Lutero y al protestantismo en la obra de Juan Valera (1.824-1.904), nos permiten establecer dos campos claramente delimitables: la obra de ficción, correspondiente al novelista, y los escritos ensayísticos propios de Valera como intelectual y crítico literario.

I. EN EL ENSAYO

POR LA LIBERTAD DE CONCIENCIA

Conviene exponer primero la visión que hemos encontrado en el terreno del ensayo por dos razones: porque es casi exclusivamente donde hemos hallado ecos de este fenómeno, y sobre todo porque esas resonancias o alusiones son cronológicamente anteriores a las referencias de su novelística. Como es sabido, Juan Valera no comienza su carrera novelesca hasta 1.874, con Pepita Jiménez, cuando ronda ya los cincuenta años.

Es muy significativa la postura que Valera **expone ante** el fenómeno protestante en algunos escritos reunidos bajo el nombre de Historia y Política. En unos breves ensayos, escritos al hilo de los debates que el problema religioso levanta al incluirlo en la Constitución de 1.869, Valera lleva a cabo una decidida defensa de la libertad religiosa, cuestión que considera como "el más fundamental de los derechos individuales" (1). Haciéndose eco de la preocupación que despertaba este asunto en aquellas fechas, el escritor cordobés considera que en vez de ser un elemento perturbador, la libertad en tal materia no debe constituir motivo de disgregación sino que, por el contrario,

beneficiará al país. El reconocimiento oficial de ese derecho vendrá a demostrar que España es entrañadamente católica. Desde ese presupuesto escribe lo siguiente:

"Yo no dudo que la inmensa mayoría, la casi totalidad de los españoles, es católica; yo creo firmemente que ninguno, merced a esta libertad de conciencia, va a renegar de la religión de sus padres para transformarse en budista, mahometano o judío; yo estoy persuadido de que serán raros los que se hagan protestantes, y que de éstos, si los hubiere, la mayor parte será por algún motivo que nada tenga que ver con la religión" (III, p. 781).

De las cuatro religiones citadas, sólo una, el protestantismo, aparece con alguna posibilidad de incluir en sus congregaciones a algún renegado del catolicismo. Y en este remoto supuesto, las razones del protestantismo serán ajenas al verdadero sentimiento religioso.

Persuadido de este proceder del pueblo español, Valera pretende descargar de temor infundado el problema derivado de esa libertad establecida porque va a demostrar que la unidad religiosa española es un hecho natural y espontáneo, no impuesto forzosamente:

"Pero la misma seguridad que yo tengo, y de que participan los católicos más fervorosos, los más decididos partidarios de la intolerancia, lejos de ser un arma en contra de la libertad de conciencia, debiera servir para tranquilizar los ánimos y hacer comprender que dicha libertad no vendrá a destruir la unidad religiosa, sino a cambiarla, de violenta y forzada que ha sido hasta ahora, en espontánea y

libremente aceptada. Y esto, lejos de ofender en lo más mínimo al catolicismo, redundará en gloria suya" (III, p. 782).

Sin embargo para esta defensa de la libertad religiosa, elevada a la categoría de derecho fundamental del individuo, y por tanto de valor universal, Valera recurre a argumentos muy ceñidos a la circunstancia ideológica de la España del momento y con la cual él mismo parece concordar. Ya hemos visto que las hipotéticas y escasas conversiones al protestantismo obedecerían a causas ajenas a un convencimiento de orden espiritual o doctrinal. Entre estas oscuras razones se cuenta la extravagancia:

"¿Qué español, a no ser algo extravagante, va a dejar la religión de sus padres para seguir la religión luterana?" (III, p. 790).

El catolicismo es, pues, religión que ha arraigado en España de forma tal que es casi de carácter genético. Esta herencia biológica está reforzada además por la circunstancia histórica y por la idiosincrasia latina.

Si en el siglo XVI hubo posibilidades de que el protestantismo se estableciese en España, en el último tercio del XIX esa confesión carece de la fuerza suficiente para arrastrar a la raza latina a su terreno, porque el español ve en Lutero más a un nacionalista que a un reformador:

"¿Quién de nosotros no ve en Lutero, más que un reformador religioso, un vengador de la raza germánica que annela libertarla de la supremacía de los pueblos latinos?" (III, pp. 790-791).

Valera, y con él los españoles, considera a Lutero princi-

palmente como un político nacionalista y en segundo término un reformador religioso. Como las circunstancias políticas de la España decimonónica no son comparables con la que presentaba la Alemania del Renacimiento, este Lutero político no tendrá seguidores en España.

Permítasenos decir de paso, que a lo largo de la Historia, la rica y compleja personalidad de Lutero ha dado pie a diversas interpretaciones partidistas. Valera aquí deforma la imagen real del padre de la Reforma anteponiendo el aspecto político al estrictamente espiritual, que fue el que dio motivo a su rebelión personal. Así lo aseguran hoy historiadores tan autorizados como Lucien Febvre (2).

La circunstancia política hace impensable la penetración en España de la religión de Lutero. Pero además hay otros muros de contención, como es la idiosincrasia española, que repele las formas cultuales de las religiones reformadas. Tanto en lo esencial como en lo accidental "el protestantismo repugna a nuestra idiosincrasia", asegura Valera (III, p. 791). Y así, ni concibe a un español leyendo la Biblia a diario, porque no la entendería y se aburriría o se mofaría de ella, ni encuentra avenencia entre el ritual reformado y el temperamento español:

"La carencia de arte en el culto, la desnudez de los templos, la poca pomposidad de los ritos y ceremonias, la decaída majestad del sacerdote [...], nada de esto se aviene ni se ajusta con nuestro modo de ser" (III, p. 791).

Y todavía hay otro argumento esgrimido por Valera para dramatizar el reconocimiento constitucional de la libertad de conciencia y disipar suspicacias y temores. Hay quienes piensan y afirman que las naciones protestantes son más prósperas que

las católicas. No hay que preocuparse, viene a decir el escritor, de que por esa razón los españoles tiendan hacia el protestantismo. Para Valera esta tesis es un disparate porque no necesariamente el protestantismo es la causa de las riquezas en las naciones en que está implantado, aunque pueda ser la religión más adecuada a esos países o regiones.

Desde estos supuestos, que hay que subrayar, Valera se hace valedor de la libertad de conciencia porque de derecho adorna la Ley, y de hecho no tiene ningún efecto real. De manera que el talante liberal y tolerante de Valera (3) en esta cuestión no es tan claro por estar teñido de un pragmatismo circunstancial que si por un lado ennoblece la defensa de la libertad, por otro rebaja el valor de ese derecho fundamental del individuo al no defenderlo per se sino per accidens.

ORIGEN DE LA LIBERTAD DE CONCIENCIA

Un apartado particular exige la exposición del origen de la libertad de conciencia. Según Valera,

"no se debe imaginar que los protestantes y no los católicos, hayan traído entre los hombres la libertad religiosa. La libertad religiosa es un precioso tesoro que estaba escondido en las entrañas mismas [...] de nuestra religión" (III, p. 793-94).

Esta idea, expuesta en 1.869, vemos que la repite diez u once años más tarde en un comentario que hizo a la Historia de los heterodoxos, de Menéndez y Pelayo, en 1.880. Pero ahora la idea se enriquece con la anotación de las causas de esa libertad religiosa. El comentarista precisa que no proviene de ningún

bando cristiano, sino que es resultado de una indestructibilidad mutua:

"Vista la imposibilidad de destruirse unos a otros, se avinieron, protestantes y católicos, a vivir juntos y en paz, y fue muy a despecho de todos, siendo cosa probada que la libertad religiosa no nació ni se crió en el seno de ninguna secta cristiana, sino que fue hija de la necesidad" (II, p. 559) (4).

Pero esta necesidad, claro está, se había creado por el enfrentamiento que Lutero mantuvo con Roma y que dio al traste con su supremacía. Y en algún momento Valera reconocerá que Lutero fue el padre, aunque impremeditado e inconsciente, de esa libertad. He aquí este excepcional reconocimiento de 1.880 en que, por otro lado, cae en contradicción con lo antedicho:

"De Lutero proviene la libertad religiosa y otros mil bienes con que no soñó jamás aquel fraile fanático (II, p. 602).

Estas palabras coinciden con las que los historiadores del Derecho han vertido acerca de la contribución que Lutero y la Reforma realizaron para instaurar esa libertad religiosa que es uno de los componentes que integran los fundamentos del mundo moderno. Gregorio Peces Barba, al hablar de la influencia del protestantismo en los derechos fundamentales, enfoca el asunto siguiendo la opinión de otro historiador, Laski, de quien reproduce las siguientes palabras:

"Tanto sus doctrinas [de la Reforma] como sus resultados sociales redundaban en bien de la emancipación del individuo. Pero esto no autoriza a afirmar que los creadores de

la Reforma se lo hayan propuesto así, de un modo premeditado. [...] La emancipación del individuo es un coproducto de la Reforma, se la conquista al paso, pero no está entre sus fines esenciales" (5).

LUTERO Y EL FANATISMO RELIGIOSO

Además de la conveniencia práctica de la libertad de conciencia y la relación que su origen guarda con el protestantismo, hay otro aspecto que debemos considerar en la obra crítica de Valera: el del fanatismo religioso que se atribuye al pueblo español.

En este punto es frecuente tropezar con declaraciones de Valera que defienden a España de esos ataques extranjeros, hechos desde la perspectiva casi siempre del odio inveterado contra lo que es católico, propio del sentimiento protestante (II, p. 228). La primera declaración en tal sentido la encontramos en un artículo de 1.861, donde reacciona contra la opinión de un crítico que en la Revista de Edimburgo establecía una valoración de la figura de Fernán Caballero y el lugar que ocupa en la literatura española. Para el crítico británico, la falla literaria que va desde el Siglo de Oro hasta Fernán Caballero se debe al fanatismo religioso español. Ante este juicio, la postura de Valera es antes una defensa patriótica que una reflexión académica. El artículo, incluido en Crítica literaria (II, pp. 228 y ss.), no desentonaría en una antología de los denuestos entre la literatura inglesa y española, protagonizados por un "revistero", que juzga con el "estrecho y mezquino espíritu del protestantismo" (II, p. 232) y por el crítico cordobés, que reconoce que su ensayo es "un desahogo del patriotismo injuriado" (II, p. 232) (6).

El fanatismo español guarda relación con la Inquisición y con Felipe II. Al hablar del Tribunal de la Fe, considera que en España tuvo éxito porque la mayoría de la gente estaba "presa de un fanatismo epidémico, de algo a modo de enajenación mental que duró siglos" (II, p. 559). Pero tal fanatismo no fue exclusivo de España. La misma "enajenación mental" se apreciaba en otras naciones. De hecho, dice Valera,

"el mismo Lutero y otros reformadores fueron impulsados, no por amor a la filosofía y al libre examen, sino por la bárbara recrudescencia de fanatismo" (II, p. 559).

De manera que el comportamiento de los reformadores así como el de la Inquisición se deben, según Valera, al hecho de que se presentaba a fines de la Edad Media un apagamiento de la fe a causa del imperio de la razón y esto hizo arder con más viveza a algunas almas de unas y otras naciones (II, p. 559).

Pero Valera asegura que el fulgor de esa llama fanática fue más intenso en otros países considerados más tolerantes que España:

"La verdad es que en España apenas han sido víctimas de la Inquisición sino gentecilla ruin y sujetos de poca importancia, sin que hayamos quemado ni ajusticiado a un Giordano Bruno, a un Vanini, ni a un Miguel Servet o a un Tomás Moro" (II, p. 1.127) (7).

Por lo que respecta al fanatismo español en relación con Felipe II, Valera hace una presentación comparativa del asunto. Y en esta presentación, el monarca español no sale mal parado, antes al contrario: su figura crece al lado de las de Carlos IX, Enrique IV o Isabel de Inglaterra. Con motivo de la aparición de

un libro del historiador Alfonso Danvila, escribe en 1.990:

"Era la propia bondad, la dulzura y la mansedumbre personificadas, sinceramente religioso y amante de su patria si le comparamos con Juan II [...], con Carlos IX, con Enrique IV e Isabel de Inglaterra" (II, p. 1.014).

Y añade a continuación que las atrocidades que se le atribuyen y la perversidad del carácter con que le pintan toman fundamento "en los actos de su vida que más le ensalzan e ilustran: en la guerra sin tregua que hizo al protestantismo" (II, p. 1.014). Opinión de un espíritu bien poco liberal.

Esta etopeya de Felipe II tiene indudables visos reivindicativos, aunque después reconozca, como no poder ser menos, que las atrocidades cometidas contra los herejes son hechos censurables. Con todo, volverá a remachar esta idea:

"Ni en cantidad ni en calidad pueden compararse las víctimas sacrificadas por Felipe II a las que sin Inquisición se sacrificaron en Alemania, en Francia e Inglaterra" (II, p. 1.015).

Podemos, pues, concluir este apartado del fanatismo diciendo que para Valera fue propio de un momento histórico de transición y que el grado de intolerancia más alto no corresponde al pueblo español. Es más, la rudeza y la intolerancia de los españoles fue exacerbada por Lutero y las sectas protestantes. Dice, ya en 1.904:

"Se echa la culpa de todo a la mayor rudeza fanática de los hombres de hace cuatro siglos, rudeza e intolerancia que no vinieron a mitigar, sino a exacerbar, Lutero y otros here-

siarcas y sectas protestantes, en cuyo concepto de Dios hubo algo de más terrible que en el de los católicos" (II, p. 1.167).

LUTERO Y EL PROGRESO

Lutero y el protestantismo no se presentan en los textos que hemos visto como contribuyentes de la tolerancia entre los hombres. Pero tampoco les reconoce Valera, salvo excepción citada, cuota de participación en el progreso de la sociedad. En 1.898 escribió un "Prólogo" a la Vida de Carlos III, compuesta por el conde de Fernán Núñez, en donde podemos leer:

"Rompiendo el lazo que unía a las naciones cristianas, negando o desconociendo el principio superior que informaba la civilización y le prestaba unidad armónica, y haciendo brotar enemistades, persecuciones crueles y prolongadas y sangrientas guerras, tal vez el protestantismo retardó el progreso en lugar de acelerarlo, e hizo que esta civilización europea se apartase del punto a que anhelaba llegar, crease dificultades y peligros, y se expusiese más a perderse, dando un salto mortal y tomando por el atajo, que yendo a paso lento por camino trillado y seguro" (III, p. 923).

Y un año antes de morir, es decir, en 1.904 expone ya sin vacilación ni sombra de duda su pensamiento al respecto diciendo estas palabras de inequívoco signo conservador:

"A mi ver, ¿por qué no decirlo?, sin la reforma de Lutero y sin la Revolución de Francia de fines del siglo XVIII, Europa entera y todo el resto del mundo estarían mil veces

más adelantados y diez mil veces más sosegados que en el día" (II, p. 1.150).

En fin, el protestantismo y la imagen de su fundador no aparecen muy favorecidos en este escritor liberal. Los juicios sobre Lutero siempre son desfavorables, aunque en algún momento excepcional le reconoce la paternidad de la libertad de conciencia, según vimos. Sólo entonces, y en otra ocasión que cito ahora, Lutero aparece calificado positivamente, y le llamará "varón extraordinario". Pero tal cualidad aparece compartida con otros ingenios, como Vasco de Gama, Domingo de Soto, Ignacio de Loyola, Miguel Angel y Shakespeare entre ellos (II, p. 944).

En una estimación comparativa entre Lutero y San Ignacio, el vasco es "no sólo el digno rival de Lutero, sino el personaje que se le sobrepone y eclipsa" (III, p. 844).

No son éstas la únicas alabanzas al fundador de los jesuitas. El juicio anterior lo hizo con motivo de la publicación de Los jesuitas, de puertas para dentro o un barrido hacia fuera en la Compañía de Jesús, de Rivadeneira, en 1.896. Ocho años antes escribía a Juan Enrique Lagarrigue y le decía:

"Después de San Pablo, no hay hombre a quien usted ensalce más (y yo le aplaudo y me adhiero a las alabanzas) que a nuestro admirado San Ignacio de Loyola" (III, p. 320).

No nos extraña entonces que, con esta veneración jesuita, en una balanza que pesase los destinos de Lutero y de Ignacio el peso se inclinase del lado español. En 1.891, declaraba:

"Aunque yo no fuese creyente, aunque fuera yo racionalista, no dejaría de venerar en la compañía una de las mayores

glorias de mi patria, tanto a causa de su maravilloso fundador, que en la balanza en que se pesan los destinos del mundo pesa más que Lutero; que, sin armas dejó al morir fundado un imperio más de la mitad que el de Alejandro y más duradero que el de César" (II, p. 855).

A pesar de esta inclinación a glorificar a San Ignacio y a su Compañía, "que honra en extremo a España" (III, p. 844), Ignacio Elizalde no recoge a Valera en su San Ignacio en la Literatura (FUE, 1.983).

PROLOGO A UN LIBRO PROTESTANTE

Antes de terminar con la prosa ensayística de Valera, quiero recoger aquí otro asunto relacionado con el protestantismo. Me refiero al "Prólogo" que puso al libro titulado El Verbo de Dios, del escritor protestante Pedro Sala y Villaret.

Natural de Vich (1.838-1.916), Sala estudió en el seminario de su ciudad natal la carrera eclesiástica. Allí fue condiscípulo del poeta mosén Jacinto Verdaguer. Como no pudo avenirse con el sacerdocio, abandonó los hábitos y se dedicó durante un tiempo a la enseñanza. Mientras residió en Madrid, Sala frecuentó la Iglesia Española Reformada desde 1.884 y llegó a ser ministro en ella por unos años. Luego abandonó la predicación por la redacción del periódico barcelonés El Diluvio. Y en estas tareas periodísticas alcanzó la dirección y la ejerció durante los quince últimos años de su vida. La revista protestante La Luz, órgano de la citada Iglesia Reformada, trazó una breve semblanza con motivo de su fallecimiento a principios de 1.916. En ella podemos ver la vinculación de Sala con el protestantismo en cuya fe se mantuvo hasta el final de sus días. El entierro fue

oficiado también por un ministro protestante (8).

El escritor protestante de Vich fue autor de obras filosóficas o teológicas como Materia, forma y fuerza; El ateísmo ante el sentido común; El Verbo de Dios, etc.; de algunos folletos, siempre relacionados con cuestiones religiosas, su gran obsesión; y de numerosos artículos.

El Verbo de Dios, como dijimos, prologado por Valera, es un tratado religioso publicado en 1.890, cuando ya Sala y Villaret estaba dentro de la Iglesia Reformada. El prologuista comienza diciendo que retardó la escritura de este prólogo por modestia, debido a que no encontraba dentro de sí la autoridad suficiente "para juzgar sobre tan altos asuntos" (p.V.) (9). Y antes de entrar en las consideraciones del libro en sí, alude Valera a otras obras de Sala y Villaret, como la traducción del Tratado de Dios con el que Santo Tomás encabeza la Summa y al que el protestante vicense puso unos comentarios desde una perspectiva reformada, censurando la jerarquía eclesiástica y la pompa u el culto a los santos. Esta crítica protestante no es compartida por Valera y así lo hace notar el cordobés:

"Lo que yo deploro, y no puedo menos de hacer notar, es cierta apasionada e injusta propensión a censurar a la Iglesia Católica Romana, como si la pompa de las ceremonias, la jerarquía del clero, y el culto y devoción a los Santos, apartasen de Dios a las almas" (p. X).

Con estos reparos, Valera deja constancia de que no aplaude ni encubre ni desconoce "el espíritu de partido o de secta que en las obras del Sr. Sala suele apuntar y aun mostrarse, en ocasiones muy al descubierto" (p. XII).

Al mismo tiempo, con estas palabras hacía constar la distancia existente en materia de fe entre su persona y la de este "sectario" cuya obra prologa, y de quien nunca dice la filiación denominacional de su credo religioso de una manera explícita y sin ambages.

Entrando ya en el libro, Valera escribe cauteloso:

"No temo yo que el Sr. Sala se aparte en algo de la ortodoxia en este tratado;; pero, si en algo se apartase, sobre lo cual no me incumbe resolver, la falta pudiera subsanarse con advertencias y correcciones de quien sepa y pueda" (p. XII).

Sospecho que en la condición protestante del autor del El Verbo de Dios y en la consecuente eventualidad de que se alejase de la ortodoxia católica estribaría la resistencia inicial del prologuista, una resistencia que más probablemente se debe a cautela que a incompetencia personal con que excusaba su dilación.

JOSE JOAQUIN DE MORA

Del escritor gaditano José Joaquín de Mora (1.783-1.864) se ocupa Juan Valera en más de una ocasión. En la sección "Notas biográficas y críticas" dice de él que es un personaje original e importante. No se adentra mucho en detalles biográficos, remitiendo al lector a los apuntes que sobre este particular escribió Miguel Luis Amunátegui, impresos en Santiago de Chile en 1.888. Valera sí señala la amistad que trabó en Londres Mora con otra personalidad andaluza, el "extraviado" Blanco-White, (II, p. 1.300), cuando tuvo que salir de España una vez restablecido

el poder absoluto.

Después de considerar que Mora como escritor se movía por encargo, y por tanto en sus escritos se pueden encontrar doctrinas opuestas, Valera hace del gaditano esta caracterización ideológico-religiosa:

"De presumir es, no obstante, que por inclinación natural Mora propendía al liberalismo y a ser librepensador y algo descreído, aunque sin negar las más fundamentales nociones religiosas de la existencia de Dios y del libre albedrío y consiguiente responsabilidad del inmortal espíritu del nombre" (II, p. 1.300).

Juan Valera atisbó en Mora a un escritor no sujeto a dogmas religiosos y "algo descreído". En realidad el credo religioso de Mora no debía de ser fácil de precisar por sí mismo, y además Mora no hizo declaración explícita de credo denominacional. Sin embargo, la historiografía evangélica le incluye entre las filas protestantes. Así Gabino Fernández Campos especifica que fue "periodista e himnólogo protestante" (10). Y después de señalar las tareas periodísticas desempeñadas en Londres al lado de los protestantes Blanco-White y el editor Ackerman, afirma que al autor de Meditaciones poéticas le corresponden diecisiete himnos del Himnario para uso de las Iglesias Evangélicas, coleccionado y en parte compuesto por Juan Bautista Cabrera (1.878), sin contar los recogidos en otras colecciones del mismo carácter. Asegura que tales himnos formaron parte de un volumen editado por la Sociedad de Evangelización Española de Edimburgo y que tuvo una gran circulación. Y termina el capítulo que le dedica con estas palabras:

"El historiador protestante Cecilio McConnell, especialista

chileno en himnología, afirma que 'sus Meditaciones poéticas [...] muestran en forma muy definida un espíritu evangélico, hablando de las Sagradas Escrituras y de la salvación como nunca se expresaría en una obra católica' " (p. 204).

Valera sin embargo, no vio con tanta claridad que el espíritu religioso de José Joaquín fuese de corte protestante. Y aún menos el padre Coloma, quien dijo del liberal gaditano, a propósito de un soneto que dedicó a Fray Diego de Cádiz, que era uno "de los volterianos más endurecidos e impenitentes de su tiempo" (11).

II. EN LA LITERATURA DE FICCION

Sólo una pieza dramática y una novela ofrecen al lector referencias alusivas a nuestro tema. La primera cronológicamente la hemos hallado en La venganza de Atahualpa (1.878). Forma parte de un grupo de piezas de teatro a las que el propio Valera consideró como "tentativas dramáticas" (I, p. 1.245) (12). En La venganza ... Martín Lutero aparece en boca de doña Irene, una hacendada extremeña del siglo XVI madre de Fernando, joven cuya condición temperamental le ha llevado a luchar como comunero. Después ha conocido a Ignacio de Loyola, de quien ha sido compañero de armas. Por su participación política, Fernando vive clandestinamente. En una visita secreta a su madre conoce a Laura a la que seduce y de quien luego quedará enamorado. Precisamente esta joven será la que impida que Fernando se aliste en las filas de la reciente Compañía de Jesús. Estas son las palabras con que su madre participa al cura del lugar de la conducta de su hijo, y en ellas vemos su opinión sobre Lutero:

"DOÑA IRENE.- La rebeldía de ese malvado fraile sajón, Martín Lutero, llenaba a don Fernando de presentimientos sombríos. Temía que por una serie de fatales circunstancias, pasase a los pueblos del Septentrión el predominio del mundo; que Dios tal vez lo permitiría para castigo de nuestros pecados. Y a fin de contribuir a evitarlo soñaba en consagrar su vida a la ciencia, a la predicación y a la virtud más rígida. El recuerdo de Laura no le dejó seguir por esta pendiente" (I, p. 1.261).

Fernando es, pues, una especie de sombra tenue del caballero Ignacio, que refrena su antiluteranismo por una pasión amorosa.

Morsamor es una novela de 1.899. Entre los habitantes de ese universo vive otro caballero incendiado también por ese espíritu contraluterano. Se ambienta, al igual que La venganza de Atahualpa, en ese siglo de transformación religiosa que escindió en occidente al cristianismo. Miguel de Zuheros es un viejo fraile franciscano de 75 años que antes de profesar había sido en el mundo soldado y poeta con el nombre de Morsamor.

En el convento, fray Ambrosio ha sembrado en la mente de fray Miguel la idea de llevar a cabo una vida heroica. Las circunstancias históricas le brindarían la oportunidad de intentar conservar la unidad religiosa:

"Fray Miguel había oído ya hablar con horror y sabía las audacias del fraile Martín Lutero y sus propósitos infernales; pero en el fervoroso espíritu de fray Martín estaba ya la convicción profunda de que Dios había suscitado en España un gigante contrario al sajón heresiarca para arrebatarse sus conquistas" (I, p. 733).

Remozado su decrepito cuerpo por la magia benéfica de fray Ambrosio, sale el caballero fray Miguel acompañado por el escudero fray Tiburcio, y sus correrías se extenderán por Oriente y Occidente. Pese a que la empresa inicial era combatir al hereje sajón, no encontraremos ningún lance caballeresco contra Lutero ni referencia alguna a su doctrina. Incomprensiblemente, los propósitos antiluteranos del fraile se han desvanecido en esta novela que Curros Enríquez consideró "encantadora y admirable" (13).

Vista ya esta exposición de motivos relacionados con el protestantismo en la obra de Valera, podemos concluir diciendo que en cuanto a la libertad religiosa y sus consecuencias para España, al quedar plasmada en la Constitución de 1.869, el escritor pensó, sin equivocarse, que no habría probabilidad de que nuestro país fuese mutable en materia religiosa. Los conversos al protestantismo, en el caso de que los hubiese, serían por motivos extrareligiosos, pues el protestantismo es doctrina incompatible con la idiosincrasia española.

En lo referente a la actuación inquisitorial, el escritor minimiza cualitativa y cuantitativamente sus censurables hechos; y acusa al padre de la Reforma, a quien ve más como nacionalista que como reformador espiritual, de exacerbar a nuestra Inquisición y nuestra rudeza fanática. Y en fin, para el Valera ensayista el protestantismo fue una fuerza retardataria y no de progreso social.

En su obra de ficción, los dos casos reseñados sitúan los hechos en el siglo XVI. Tanto el fraile agustino como el joven extremeño desean llevar a cabo una guerra que frene y ataje la expansión luterana con un espíritu de milicia ignaciana, de la cual Valera fue un simpatizante convicto y confeso.

La perspectiva que adopta ante el fenómeno protestante, tanto histórico como contemporáneo, no es propia del talante de un hombre considerado como liberal. Muchos de sus juicios de valor coinciden con las reaccionarias opiniones de Menéndez y Pelayo (14). Arturo García Cruz ha ido más allá al afirmar la multiplicidad de aspectos con que manifiesta su ideario religioso, y llega al punto de emparentarle, en materia religiosa, con los neos:

"En la cuestión religiosa, Valera, íntimamente es escéptico, un racionalista agnóstico. Si se expresa en el Parlamento, o en la prensa, es católico-liberal. Frente a la Historia de España, Menéndez y Pelayo y Valera coinciden generalmente en sus criterios y en su valoraciones. [...] Cuando habla de literatura española, de historia nacional, de la religión de los españoles, argumenta de forma con frecuencia idéntica a los neos" (15).

Poco después cita un fragmento de una carta de Valera al polígrafo santanderino en la que nosotros vemos resumido todo el pensamiento de Valera respecto de los distintos motivos en que se ha desplegado nuestro tema, y por eso lo incluimos como cierre y corroboración de nuestro juicio:

"Añado que soy tan reaccionario como usted o más, si el serlo consiste en creer que la Reforma fue una rebelión de la barbarie que retardó el progreso dos o tres siglos; que no trajo tolerancia ni libertad de conciencia; que recrudeció el fanatismo en unas y otras parcialidades y que perjudicó mucho a la elegancia de la vida y de las costumbres, a las artes y a las letras y a la filosofía, tan florecientes ya antes de Lutero y hasta el conocimiento de la naturaleza, divirtiendo las inteligencias a cuestiones lamenta-

bles sobre gracia, libre albedrío, etc., en las cuales los católicos defendían lo liberal y lo razonable y los protestantes desatinaban. De todos modos fue un mal gravísimo que tan estúpidamente se rompiese la unidad de la civilización de Europa. De donde yo infiero y digo a estos señores que Felipe II era más progresista que todos los príncipes protestantes, y que don Iñigo de Loyola debe ser más simpaticizante que Lutero a todos los liberales y más benemérito de la civilización" (16).

NOTAS:

1. Historia y política, en Obras completas, III, Madrid. Aguilar, 4ª edición, 1.958, p. 781. Cito siempre el tomo III, por esta edición.
2. El historiador francés pone ante nuestros ojos el alma del reformador que se mueve por impulsos de renovación puramente espiritual: "Con todo habría que recordar que en el convento no era en los alemanes, sino en los cristianos, en quien pensaba. Cuando, habiendo comprendido su certidumbre, emprendió la comunicación de su secreto, se dirigió a todos los hombres, no a sus hermanos de raza o de lengua" (Martín Lutero: un destino, México, Fondo de Cultura Económica, 5ª reimpresión, 1.983, p. 132).
3. Julián Juderías afirma acerca del talante del escritor cordobés: "Libertad para todos, tolerancia para todos, tal pudiera haber sido el lema de Valera". ("La bondad, la tolerancia y el optimismo en las obras de don Juan Valera", en La Ilustración Española y Americana, XCVIII, 8 de septiembre de 1.914, p. 154.)
4. Crítica literaria, en Obras completas II, Madrid, Aguilar, 3ª edición, 1.961. Cito siempre el tomo II por esta edición.
5. Gregorio Peces-Barba Martínez, Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales, Madrid, Ediciones Mezquita, 1.982, pp. 91-92.
Para Ernst Troeltsch los derechos del hombre y la libertad de conciencia proceden del puritanismo americano, en donde adquieren primero fundamentación religiosa y luego, formulados jurídicamente, "pasaron de las constituciones norteamericanas a la francesa, y de ésta a casi todas las constituciones modernas " (El protestantismo y el mundo moderno, México, Fondo de Cultura Económica, 3ª edición, 1.967, p. 66).
6. Emilia Pardo Bazán también reaccionó con encendido patriotismo ante los ataques que nos hacían desde fuera. Carmen Bravo Villasante recoge una anécdota que tuvo lugar en casa del poeta y novelista Víctor Hugo, quien elogia a España, pero ataca la Inquisición. La biógrafa de la Pardo dice que la condesa escritora "defiende la Inquisición, alegando que el florecimiento de las letras no tiene nada que ver con los tribunales del Santo Oficio". Y añade que la española argumentó contra el escritor francés diciendo que los epi-

sodios de nuestra Inquisición "son tortas y pan pintado" si se comparan con las dragonadas de la Historia de Francia en la Noche de San Bartolomé y otros dramáticos episodios. (Vida y obra de Emilia Pardo Bazán, Madrid, Emesa, 1.973, pp. 61 y 62 respectivamente)

7. Lo mismo dirá en las páginas 1.167 y 1.197, también del tomo II. En este último caso en relación con el poema "El panteón de El Escorial", de Quintana.
8. Véase La Luz, XLVIII, núm. 995, enero de 1.916, pp. 330-331.
9. Cito por El Verbo de Dios, Madrid, Imprenta de J. Cruzado, 1.890. El "Prologo" se encuentra recogido en el tomo II de las Obras completas, pp. 818-823, edición citada.
10. Reforma y Contrareforma en Andalucía (Biblioteca de la Cultura Andaluza), Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1.986, p. 200.
11. Luis Coloma, Retratos de antaño, en Obras completas, Madrid, Razón y Fe, 4ª edición, 1.960, p. 813. La verdad es que la confesionalidad protestante de José Joaquín de Mora es muy dudosa, pese a las palabras de Gabino Fernández Campos. Vid. Menéndez y Pelayo, Historia de los heterodoxos Españoles II, Madrid, BAC, 2ª edición, 1.967, p. 996, nota 15. También la obra de Cecilio McConnell, La historia del himno en castellano, El Paso, Tejas, Casa Bautista de Publicaciones, 3ª edición corregida, 1.987, pp. 116-117. Aquí observamos un desajuste en las fechas de fallecimiento de un José de Mora y José Joaquín de Mora.
12. Las citas del tomo I las hago por la cuarta edición de Aguilar, Madrid, 1.958.
13. Manuel Curros Enríquez, Obras completas, recopilación, introducción y notas por Carlos Casares, Madrid, Aguilar, 1.979, p. 1.329.
14. ¿No guardan el consonante muchos de los textos que hemos visto con estas palabras de don Marcelino?: "¿Quién que tenga en sus venas sangre española y latina no preferirá aquella otra Reforma que hicieron los Padres de Trento, y que los Jesuitas dilataron hasta los confines del orbe? ¿Quién dudará, aún bajo el aspecto artístico y de simpatía, entre San Ignacio y Lutero o entre Laínez y Calvino? Dios suscitó la Compañía de Jesús para defender la libertad humana que negaban los protestantes con salvaje ferocidad".

(Historia de los Heterodoxos Españoles, I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1.967, p. 672.)

15. Arturo García Cruz, Ideología y vivencias en la obra de Juan Valera, Ediciones Universidad de Salamanca, 1.978, p. 32.
16. Idem, p. 34. En la inculpación a la Reforma de haber roto la unidad de civilización europea, con las consecuencias derivadas de retraso del progreso en dos o tres siglos y el debilitamiento del pensamiento, que quemaba sus energías en disputas teológicas, viene a coincidir con Jaime Balmes. Véase el capítulo XLV, "Efectos del Protestantismo sobre el curso de la civilización en el mundo contando desde el siglo XVI", de El protestantismo comparado con el catolicismo, en Obras completas, IV, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1.967, pp. 447-459. Respecto de Felipe II, el sacerdote y filósofo catalán va muy a la zaga en relación con los elogios que le tributa Juan Valera. Véase el capítulo XXXVII de la misma obra.

LUIS COLOMA

El jesuita Luis Coloma (1.851-1.915) cultivó el cuento, la novela corta, los relatos históricos y biográficos y las novelas extensas. Entre estas últimas destacan Pequeñeces (1.890) y Boy (1.910).

Nacido en Jerez de la Frontera, comenzó a estudiar Leyes en Sevilla justamente el año de 1.868 en que Topete, Prim y Serrano firmaban el manifiesto de "España con honra". La revolución del 68, con sus secuelas religiosas, dejó huella en el ánimo del escritor.

Según Rafael María Hornedo, también jesuita, el interés académico del estudiante de Leyes no era grande. Prefería el joven jerezano frecuentar los teatros y perderse entre las hojas de los periódicos sevillanos antes que repasarse los apuntes de clase. Dice este estudioso de su obra:

"Entre los periódicos de más circulación y que seguramente manejaría Coloma, los más antiguos eran:

El Porvenir [...]; El Oriente [...], desde cuyas columnas el batallador presbítero Mateos Gago sostenía reñidas polémicas con los protestantes que publicaban El Cristiano" (1).

LOS RELATOS CORTOS

Esta estancia en Sevilla desde aquellos momentos iniciales de la Septembrina, le permitirían a Luis Coloma conocer la iglesia protestante que había abierto en esa ciudad Juan Bautista Cabrera y que el escritor nos describe en la "novelilla" (así llamada por él) que lleva por título Juan

Miseria (1.871) (2).

Se trata de una narración social donde Coloma estudia las bajas clases andaluzas en el ambiente revolucionario. En un determinado momento nos encontramos con la Salamanca, vieja y famosa curandera, apodada así por los amplios conocimientos de su profesión, y con un viejo arriero, de nombre Dondito. En una conversación, este personaje le cuenta a la curandera que, habiendo estado en la feria de Sevilla, le informaron de que en la calle de las Vírgenes había una iglesia protestante (3). El arriero, picado de curiosidad, entró para ver cómo era. El P. Coloma nos describe el "club" protestante por medio de Dondito de la siguiente manera:

"- Pues cuando estuve en Sevilla por feria a vendé [sic] los barrios de don Juan Gavilán - prosiguió señó Dondito - me dijeron que en la calle de las Vírgenes había una iglesia protestante, y como el ver no cuesta dinero, allá fui yo ... Era por la mañana temprano, y por más que abrí los ojos, no vi santos, ni altares, ni pila de agua bendita; sólo había un púlpito y unos reverberillos de aceite minerá [sic]. ¡Miste que alumbrá una iglesia con aceite minerá, cuando en las de por acá sólo arde la cera, que viene de la miel, que es dulce, y el aceite, que viene del olivo, que es la paz! ... Creí que me había equivocado [sic] y que no era aquello iglesia sino club; pero reparé entonces en una mujé que barría a la puerta, y salto y dígole:

¿Sabe usted si es ésta la iglesia protestante?.

- Sí. señó; ésta es.

-¿Y cómo no hay santos, ni altares, ni pila de agua bendita?....

-¡Vaya!...;Si creerá usted que en el infierno se estilan esas cosas!

-¡Válgame Dios, criatura!, y si esto es el infierno, ¿cómo está usted aquí?

- Le diré a usted: ellos me dan dos reales por que les barra, y yo cojo los cuartos, y allá que se den de coscorrones" (pp. 162-163).

Grande desapego manifiestan estos personajes del pueblo llano. La diferencia entre las iglesias "de por acá" y las protestantes le hacen pensar a Dondito en un "club" y no en una institución religiosa tal y como él la concibe (4). La señora de la limpieza, por su parte, va más lejos puesto que la identifica con el infierno. Sin embargo, su conciencia laxa le permite "estar" en el infierno por los "dos reales" con que retribuye su trabajo.

Esta nota sociológicamente es muy importante a pesar de su brevedad. En El salón azul (Historia maravillosa) (1.901), el tema del protestantismo adquiere mayor amplitud.

Es sabido que el padre Coloma solía pasar algunos días de descanso estival en el palacio de Narros, de Zarauz. Desde esta villa acudía al balneario de Cestona, cuyas aguas beneficiaban su afección hepática (5). Ese palacio le sirvió de escenario para situar la leyenda narrada en El salón azul.

El novelista, que no menciona el nombre del palacio y se limita a nombrar la villa guipuzcoana mediante la inicial Z, basa su novela en unos hechos históricos acaecidos en el lugar y en una versión folklórica de los mismos. A estos componentes básicos añade una experiencia personal vivida literariamente por el narrador protagonista, el propio autor, durante la noche del 23 de agosto, víspera de San Bartolomé, mientras se alojaba en el palacio de su amigo.

Es un año no especificado de la última década del siglo XIX. Después de haber charlado la mencionada noche con los hijos del dueño, el narrador protagonista se fue a su cuarto. Al volverse para cerrar la puerta que daba al salón azul, se produjo un ruido violento, seguido de una fuerza invisible que le derribó al suelo. Era una luz azulada que llegaba desde el suelo hasta el techo y que se movía al compás del ruido hasta apagarse.

El personaje comienza unas pesquisas para averiguar la causa de la visión experimentada. Según un hermano coadjutor de Deusto, natural de la villa de Z[arauz], el fenómeno misterioso del cuarto azul lo provoca el alma de un judío extranjero que murió allí y cuyos alma y cuerpo se llevaron los demonios.

Otro fraile, éste de Loyola, desmiente la leyenda contada por el otro y afirma que se trata de un hugonote que murió en el salón sin obedecer a las pretensiones que el señor de la casa y algunos eclesiásticos realizaron para hacerle volver a la Iglesia católica. El cuerpo también desapareció arrebatado por el demonio. Así que, los duendes del salón azul provienen del alma del hugonote que lamenta el lugar en que murió.

A estas versiones realizadas por los dos hermanos, va a unir su investigación científica en archivos y registros para desentrañar la leyenda de la historia y esclarecer la verdad definitiva sobre el particular.

De resultas de esta labor descubre que la leyenda del judío tiene cierta base histórica. Pero el episodio del seguidor de Moisés tuvo lugar en 1.586, catorce años después de que se hubiesen observado apariciones del alma del hugonote. Descarta, pues, la rama del judío y prosigue por la del hugonote. Tal caballero llegó al palacio, entonces de don Pedro de Zarauz, en

el invierno de 1.572. Una tormenta del Cantábrico hizo naufragar a un galeón genovés que habiendo partido de Francia se dirigía a Inglaterra. Entre los cinco supervivientes había un joven, expirante ya, cuyo nombre no se dio a conocer entonces. Por conjeturas se supone que era amigo de Sir Amyas Paulet, un rígido puritano embajador de Inglaterra en Francia.

Don Pedro de Zarauz, enterado de la desgracia del joven y de su noble calidad, lo llevó a su palacio y lo alojó en el cuarto azul. Allí el joven explicó su suerte. Dijo ser británico y que estando en Francia había recibido una estocada en el pecho. Cuando volvía a su patria zozobró el galeón.

Desde el punto de vista religioso se declaró católico, apostólico y romano. Ahora bien, cuando su estado de salud empeoró y le comunicaron que debía disponerse a bien morir como católico, el joven fue preso de un poder extraño y comenzó a dar gritos pidiendo una espada para defenderse de los "pérfidos papistas" (p. 242). En el lecho declaró que no era católico sino hugonote; que había ocultado su religión como medida precautoria para salvar la vida en la "maldita España de los inquisidores y papistas" (p. 242); y que la herida del pecho la había recibido la noche de San Bartolomé defendiendo al almirante Coligny.

Cundió la verdad de su condición entre los habitantes del lugar y entonces le achacaron la catástrofe de diecisiete marinos que habían muerto en la villa a causa de la misma tormenta en que naufragó el hereje.

Para conjurar estas borrascas, el pueblo pidió al señor del palacio que les entregase al joven para arrojarlo al mar. Pero don Pedro de Zarauz sosegó el tumulto sin hacer caso de la petición y ocultó al pueblo la muerte del hugonote. Su enterramiento

pudo realizarse mediante emparedamiento en el cuarto azul. En vista de esta desaparición física, corrió la voz de que los demonios habían arrebatado el cuerpo del hereje (6).

Después de haber desentrañado la leyenda y la historia, el narrador quiso comprobar otra vez la visión del cuarto azul y se dispuso a revivir la experiencia. Sin embargo su espera fue inútil. Con todo no niega validez a la primera, pues termina la leyenda con estas históricas palabras: "E pur si muove".

El salón azul, estructurado con una excesiva linealidad y extenso en demasía, presenta los elementos esenciales que se puede apreciar en "El hugonote de Riol", narración de Alvaro Cunqueiro, incluida en Merlín y familia (7). Ambos relatos comparten la llegada a un lugar de la costa nortea de una barca perdida en la que agoniza un joven hugonote que ha huido de la matanza decretada por Catalina de Médicis. Es alojado en una casa noble donde muere maldiciendo de los papistas. Su ánimo es tan fanático y airado que no encuentra reposo, y aparece la víspera de la trágica noche. En los dos casos el hugonote se aparece en el palacio. Pero a partir de aquí las soluciones literarias del tema difieren. El jesuita Coloma contribuye a mantener la leyenda, en tanto que el escritor gallego se limita a utilizarla como pura y deleitable materia narrativa, y desprovista de intencionalidad ideológica.

Desde el punto de vista sociorreligioso, es importante observar el espíritu fantasioso con que el pueblo veía los fenómenos o acontecimientos que no podía explicarse. Y tan interesante como la constatación de esta mentalidad sería averiguar los medios con que se alimentaban estas explicaciones irracionales del pueblo. El hispanista y filólogo Karl Vossler ha

señalado "la enorme capacidad y la predisposición inconsciente que hay en los españoles para lo trascendente", entendiendo como tal "esa naturalidad de pasar de lo temporal a lo eterno, de este mundo al otro y del ensueño a la vida y viceversa" (8).

Pero esta predisposición observada en nuestro carácter debió de ser alimentada con toda falta de moderación por los púlpitos y la literatura devota y teatral de la Contrarreforma, cuyos efectos se prolongan hasta épocas contemporáneas. Sin salir del cuento, podemos encontrar poyatura a nuestra sospecha de que los predicadores debieron de contribuir en gran medida a forjar esa capacidad para lo trascendente observada por Vossler. Y así los hermanos a quienes el protagonista inquiere acerca de los duendes del palacio son firmes creyentes en la existencia de los mismos, como afirma el hermano E. coadjutor de Bilbao (p. 237); o han tenido una experiencia que avala la creencia popular, caso del hermano L de Loyola. Y el propio padre Coloma, protagonista y narrador, mantiene su experiencia del cuarto azul como cierta y verdadera, pese a que no puede ser racionalmente comprobable: "E pur si muove". No vamos contra los mitos que informan las obras de arte o fecundan a los artistas. Nos limitamos a señalar que con obras como El salón azul, mitad folklore, mitad sermón, se mantenía alimentada esa animadversión contra el protestantismo.

LAS BIOGRAFIAS Y CUADROS HISTORICOS

El escritor jesuita también se ocupó de acontecimientos cuyo desarrollo histórico ha influido poderosamente en cuestiones de ideología religiosa. Tal es el caso de La reina mártir (Apuntes históricos del siglo XVI) que empezó a publicarse en El Mensajero, en mayo de 1898 (9).

Es una "biografía novelada con mucho más de historia que de novela", según Hornedo (10), y centrada en la accidentada existencia de la católica María Estuardo. La narración se enmarca en el período histórico comprendido entre la vuelta de María a Escocia el 12 de agosto de 1561, después de enviudar en Francia, y la muerte por decapitación el 8 de febrero de 1587 (pp. 861 y 995-956). Este marco cronológico va precedido de un capítulo introductorio que nos habla de la estancia de la reina en Francia, y finaliza con un epílogo donde Coloma nos cuenta los sufrimientos amorosos, morales y físicos padecidos por la "repulsiva" y "herética" (p. 961) reina Isabel en los trece últimos años que sobrevivió a María.

Como señaló Hornedo, la obra es menos novela que historia. El propio autor la subtituló de un modo que permite adscribirla antes al género historiográfico que al de creación literaria. De hecho, y en apoyo de esta catalogación, la biografía va acompañada de notas y aparato crítico. Pero esto tampoco ha de hacernos pensar que su propósito es interpretar o descubrir la historia. Se trata, en palabras del autor, de "vulgarizar, por decirlo así, entre cierta clase de público, algunas figuras unidas a grandes y trascendentales hechos de la Historia y presentarlos enfocados a la luz de la razón y del criterio católicos" (11).

Son palabras suficientemente reveladoras del enfoque ideológico que adopta ante esta compleja parcela de la Historia de Gran Bretaña.

Desde esta perspectiva unilateral, la reina mártir encarna la firmeza de la fe católica. Y a pesar de ser combatida y tentada por los "herejes" para que abdicase de su corona y apostatase de su fe, muere resuelta y entera proclamándose católica,

apostólica, romana y reina (pp. 859-860).

Por el contrario, los herejes, con la reina Isabel a la cabeza, abrigan en sus almas las peores intenciones. Con ello da ejemplo Coloma de ese "dualismo sin concesiones" que le atribuye Juan Ignacio Ferreras (12). Isabel es una "mujer atroz" y de "soberbia inmensa" (p. 961), que muere impenitente con el alma ennegrecida y atormentada.

Juan Knox, verdadero fundador de la iglesia presbiteriana en Escocia, es un calvinista que no sólo se opone en su doctrina a obedecer a la corona si ésta no se somete a la palabra de Dios, sino que esta resistencia puede llegar hasta el levantamiento (p. 863, nota 1). Y esto nos aparece en la biografía como un signo de rebelión y soberbia hereje. Pero hemos de recordar que en sentido parecido se había manifestado en España el jesuita Mariana, sólo veintitrés años mayor que Knox. El historiador y tratadista español, que defendía el regicidio incluso, no lo hacía, según el parecer de Adolfo de Castro, por "amor a la República", sino para enseñar que "el rey que se aparta de la fe católica puede y debe perecer con la violencia del hierro" (13). Es decir, que perseguía el fin de preservar la fe católica, o sea, cuando menos, un Knox católico.

Los seguidores del reformador escocés son un tropel de fanáticos en quienes no faltan los defectos y hasta las animalizaciones. Con motivo de la recepción oficial, Knox recluta a un grupo de calvinistas para cantar a la reina una alborada con fines provocativos y amenazadores. Esta tonada de los protestantes es más un "bramido" que un coro afinado:

"Era aquello una música discordante de gaitas y toscos violines de tres cuerdas, que llamaban entonces rebeca. El

silencio de la noche hacía resaltar aún más lo desafinado de la música y lo sombrío y temeroso del aire que ejecutaban" (p. 864).

Al oír este coro de voces ásperas e instrumentos discordantes, dice la reina a su camarera:

"- ¡Son ellos, Seaton ..., son ellos!...

- ¿Quién?, replicó la Seaton, tan asustada como la reina misma.

- ¡Los herejes! ... ¿No los oyes? ... Ese es el primer bramido de la fiera ..." (p. 864).

Estos detalles animalizadores son observables también en la reina Isabel, quien al fin sacó sus garras de pantera (p. 962) para firmar en 1601 la sentencia de muerte de su amante Roberto Devreux, conde de Essex, con el mismo ánimo cruel e incompasivo con que firmó el decreto de ejecución de su sobrina María Estuardo trece años antes.

El párrafo final sella el dualismo moral y el catolicismo combativo que caracteriza a este escritor. Cuando contrapone la distinta suerte ultraterrena de estas dos reinas, lo hace así:

"Así murió Isabel, y así cayó su negra alma en lo eterno, donde uno de sus mayores tormentos fue sin duda contemplar la gloria de María Estuardo en el cielo" (p. 963) (14).

La misma finalidad divulgativa que le movía a escribir a La reina mártir, le llevó a componer "la mejor de la biografías" salidas de su pluma : Jeromín. Cuadros históricos del siglo XVI (1903-1907) (15). Describe en ella la personalidad y narra las hazañas de Juan de Austria, conocido en su infancia como

Jeromín, hijo incógnito durante algún tiempo del emperador Carlos V.

Hay dos momentos en la obra en que el tema del protestantismo merece reseñarse. El primero de ellos es el relato del descubrimiento del núcleo de luteranos vallisoletanos que se reunían en casa de doña Leonor de Vibero, madre del doctor Cazalla. A esto sigue la pormenorizada descripción del auto de fe celebrado en Valladolid el 21 de mayo de 1559, que condenó a los Cazalla y a un grupo de secuaces.

La importancia cuantitativa del protestantismo arraigado en Castilla se pone de manifiesto en las palabras que el famoso eclesiástico luterano dijo y que no están exentas de revanchismo:

"- Si esperan cuatro meses para perseguirnos, fuéramos tantos como ellos; y si seis niciéramos de ellos lo que ellos de nosotros" (p. 1.046) (16).

Durante el desarrollo de estos hechos trágicos, el biografiado era aún un niño. A pesar de todo, al mayordomo de Felipe II, Luis Quijada, "parecióle oportunísima la lección que pudiera llevar Jeromín en Valladolid acudiendo al auto de fe" (p. 1.046), y aceptó la invitación para éste hecna con fines indagatorios por la princesa gobernadora de España, Juana de Austria.

Disfrazado de labradorcillo, asiste Jeromín encantado a los preparativos del terrible espectáculo. Si bien en el transcurso del auto, y debido a las pesadas lecturas, acabó por dormirse en las rodillas de su dama tutelar Magdalena.

El segundo aspecto que anunciábamos arriba tiene un carácter completamente opuesto a esta trágica representación. Jeromín es ya el don Juan de Austria que ha recibido de su

nermanastro Felipe II el nombramiento de gobernador y capitán general de los Estados de Flandes, una vez muerto Luis de Requeséns en 1576.

La cuestión religiosa de los Países Bajos está enfocada más bien desde el punto de vista político. Ejerciendo como gobernador, tiene lugar el chiste sobre el calvinismo que queremos apuntar. Con el fin de poner en práctica la política de paz que se le había encomendado, Juan de Austria trató de atraerse al rebelde príncipe de Orange para que las provincias de Holanda y Zelanda, que estaban bajo su mando, firmasen el Edicto perpetuo. Esta labor diplomática se la encargó al duque de Arschot, y, en presencia de éste, Orange protagonizó este burlón juego de palabras:

"Quitóse entonces el de Orange aquella máscara con que encubría sus ambiciones y perversos designios, tan espesa que la había valido el sobrenombre de Taciturno, y contestó a Arschot que Holanda y Zelanda no firmarían nunca el Edicto perpetuo, porque siendo ambas provincias calvinistas, no podían ni debían comprometerse a conservar la fe romana; y quitándose el sombrero y dejando al descubierto su cabeza calva, dijo, sonriendo, al duque:

- ¿Veis esta cabeza? ... Pues sabed que yo no soy más calvo en la cabeza que en el corazón.

Con cuyo juego de palabras quería dar a entender el traidor que él también era calvinista, y, quedando ya al descubierto su postura, rompióse toda esperanza de concierto" (p. 1.184).

De esta manera festiva y seria a un tiempo, Orange se des-

cubría no sólo como "calvinista de cabello", que diría Quevedo, sino también de corazón (17).

De entre las obras de Coloma a que nos hemos referido, la última es la que presenta detalles menos antiprotestantes. En las demás, el escritor gaditano se mueve entre la leyenda y la historia y no sólo se muestra como "misionero bajo el disfraz de novelista", según consideración de Pardo Bazán (18), sino, añadimos nosotros, misionero contraprotestante. No cabía ser de otra manera, dada su condición jesuítica y su dualismo ideológico.

NOTAS:

1. "El Padre Luis Coloma S.I.", prólogo a Obras completas, Madrid, Razón y Fe, 4ª edición, 1960, p. XVII. Todas las citas se hacen por esta edición.
El pastor Gabindo Fernández Campos hace observar que con el erróneo nombre de El Cristiano reseñó Manuel Chaves El Cristianismo en su Historia y bibliografía de la Prensa sevillana. (Véase Pasado, presente y futuro de los protestantes andaluces, Sevilla, edición del autor, Copistería Kronos, 1984, p. 56.)
Efectivamente, El Cristianismo era un periódico quincenal, publicado por uno de los polemistas con quien rivalizaba Gago en Sevilla: el protestante Juan Bautista Cabrera. El furibundo presbítero se refiere a este periódico en su Colección de opúsculos, III, Sevilla, Imp. y Librería de los Sres. A. Izquierdo y sobrino, 1877, pp. 196 y 200, entre otras.
2. Esta novela corta tuvo al parecer tres redacciones. Según Hornedo, en el lugar citado, p. XXII, apareció esbozada en Todos lloran. En una segunda redacción, apareció en El Tiempo, en 1.871, con el título de Un creyente y un despreocupado, coincidente sustancialmente con el texto de la edición de 1.873. Finalmente fue renecha de forma definitiva para El Mensajero, en 1888. Coloma dice que "la novelilla Juan Miseria se publicó por primera vez en El Tiempo, de Madrid" (O.C. p. 1.459). El autor no cita fecha, pero del cotejo con la información de Hornedo deducimos que fue el año 1871.
3. Efectivamente, en la calle de las Vírgenes estaba situada en los años posrevolucionarios la iglesia protestante regentada por el ex-escolapio Juan Bautista Cabrera. El que fue profesor de la Universidad de Sevilla, Francisco Mateos Gago, se refiere a ella en una carta enviada al director del periódico protestante El Eco del Evangelio, y fechada el 27 de marzo de 1869. También la cita en otra carta enviada, ahora al mismo Cabrera, el 8 de abril del mismo año. (Vid. la Colección de opúsculos, III, citada, pp. 8 y 38.)
4. El padre Gago aludía con el término "club" a la iglesia protestante de Sevilla en un artículo publicado en El Pensamiento Español del 12 de noviembre de 1869. (Vid. Colección de opúsculos, III, citada, p. 197.)
5. Así lo afirma Juan Erenchun Onzalo, Noticias históricas de

la villa de Zarauz, Caja de Ahorros Municipal de San Sebastián, 1970, p. 37. Coloma menciona los baños de Cestona en el mismo cuento, El salón azul, p. 242.

6. Con frecuencia, a estos "enemigos" de la religión católica les es arrebatada el alma por el diablo. El demonio se apoderó también de Lutero en otra leyenda popular narrada por "un tocador andaluz" y resumida por Gabriel Llompарт en "Martin Luther en la conciencia popular española", Papeles de Son Armadans, Tomo XXIX, núm. LXXXVI, mayo, 1963, p. 160.
7. Barcelona, Ediciones Destino (Destinolibro), 1982, pp. 133-138.
8. Algunos caracteres de la cultura española, Madrid, Espasa-Calpe, 4ª edición, 1962, p. 75.
9. José María Hornedo, Op. cit. p. LXXX.
10. Ibídem.
11. En "Al lector", al frente de Jeromín. Estudios históricos sobre el siglo XVI, O.C. citada, p. 1015.
12. "La prosa en el siglo XIX", Historia de la Literatura Española, III. Siglos XVIII/XIX, planeada y dirigida por J. Mª Díez Borque, Madrid, Taurus, 1980, p. 424.
13. Adolfo de Castro, Historia de los protestantes españoles y su persecución por Felipe II, Cádiz, Imprenta Médica, 1.851, p. 410.
14. Pérez Galdós no vio tan maniqueamente el problema entre estas dos reinas. De María dice que "carecía de freno moral para contener livianos apetitos". Y añade que siendo una "gran pecadora supo dar a la posteridad la clara sensación de morir como una santa" (Memorias de un desmemoriado, O.C., VI, Madrid, Aguilar, 5ª edición, 1.968, pp. 1.706 y 1.707 respectivamente).
La figura protestante mejor tratada en esta obra es la del calvinista Ambrosio Peré, que fue cirujano de cámara de los reyes franceses Francisco II, esposo de "la reina mártir", y Carlos IX. De este médico hugonote dice Coloma que es "justamente llamado hoy padre de la cirugía moderna" (pp. 852-853).
15. Esa es la calificación hecha por Hornedo, Op. cit., p. LXXXII. Y en la página siguiente apunta que salió en

El Mensajero entre marzo de 1.903 y abril de 1.907.

16. Adolfo de Castro también recoge esta declaración de Cazalla. (Op. cit., p. 312. Además cita la fuente de donde la toma: Gil González Dávila, Vida de Felipe III).
17. El genial, burlesco y también antirreformista Quevedo abundó en alusiones al pelo y las pelucas, y jugó con las palabras. Asoció humorísticamente muchas veces la alopecia con el calvinismo. Al romance "Varios linajes de calvas" pertenece la expresión citada. Y otras semejantes podemos ver en el soneto "Calvo que no quiere encabellarse" y en el romance "Pintura de la mujer de un abogado". Todas estas composiciones, recogidas en Poemas escogidos, edición de José Manuel Blecua, Madrid, Castalia, 1979, pp. 262, 194 y 301 respectivamente. En La fortuna con seso y la hora de todos insiste sobre el particular (Obras completas, I, Madrid, Aguilar, 6ª edición, 2ª reimpresión, 1974, p. 282).
18. Emilia Pardo Bazán, Retratos y apuntes literarios, en Obras completas, tomo 32, Madrid, R. Velasco Impresor, 1908, p. 300.

LEOPOLDO ALAS "CLARIN"

La idea general que vertebrá todas las cuestiones relacionadas con el protestantismo en Leopoldo Alas está fundada en el principio de la tolerancia y su falta de implantación y arraigo en la sociedad de su tiempo. El respeto a las opiniones ajenas, heredado de su formación krausista, y la conculcación del mismo explicarían la actitud preocupada del novelista al respecto.

Por lo que afecta al protestantismo, el hecho más significativo, literariamente hablando, está recogido en el breve Diálogo edificante, relato dialogado en que aparecen como personajes alegóricos una capilla evangélica, la inacabada catedral de Covadonga y un coro de catedrales medievales.

A pesar de ser esta obrita muy importante para nosotros, queremos rastrear el fenómeno del protestantismo en su obra de una manera cronológica. Por tanto debemos empezar en primer lugar por La Regenta (1885).

La Regenta

Son muy breves las alusiones que encontramos en esta novela magistral y primeriza. No obstante se pueden observar dos cosas: que el protestantismo aparece rechazado por dos estratos sociales bien distintos, el pueblo más llano y el Magistral don Fermín de Pas; y que tanto Lutero como el movimiento por él generado cumplen una función de referente moral descalificador. Véamos este doble aspecto de rechazo y de descalificación.

La primera alusión que encontramos es de carácter sociológico y aparece en el capítulo I. Don Fermín de Pas observa

desde la atalaya de la catedral la ciudad de Vetusta que se tiende a sus pies. Cuando contempla el barrio llamado Campo del Sol medita sobre la condición espiritual de sus habitantes: trabajadores pobres y "rebeldes", más preocupados por cuestiones sociales y políticas que por asuntos espirituales. Es tal su lejanía de la vivencia religiosa que está a punto de hacerse irrecuperable su obediencia en la fe.

Sin embargo es en este barrio de fe moribunda donde se produce el episodio que queríamos reseñar: el apedreamiento de un pastor protestante por un grupo de mujeres:

"El Campo del Sol se les iba. Las mujeres defendían allí las últimas trincheras. Poco antes del día en que De Pas meditaba así, varias ciudadanas del barrio de obreros habían querido matar a pedradas a un forastero que se titulaba pastor protestante" (1).

El elemento femenino como sostén de la religión católica española lo vamos a encontrar también en Diálogo edificante. Y un episodio semejante al de La Regenta lo trata con mayor amplitud Pardo Bazán en La Tribuna. En las tres obras, el comportamiento de las mujeres es comparable al del perro del nortelano; y el propio Clarín se quejará de esta reprobable conducta de no dejar vivir en libertad de pensamiento. Dirá en Mezclilla, libro de crítica, unos años después:

"Varias veces se ha decretado en España la libertad de pensar; pero el público todavía a estas horas (y ya va siendo tarde) no ha sabido aprovecharse de tamaña franquicia. Por libertad de pensar entiende uno hacerse diputado para ir al Congreso a vociferar que la Trinidad es una monserga, lo cual es, además de terriblemente sacrílego,

absolutamente falso, pues la Trinidad, sea lo que quiera no es una monserga, de fiijo.

Otro entiende que libertad de pensar es decir pestes del clero; y otro, más cruel, que es no pagarle lo que se le debe. Hay que desengañarse, un ciudadano pacífico, libre-pensador, pero comedido, que piensa libremente, pero no por eso insulta al prójimo, sea católico o ultramontano, un ciudadano así no debe aspirar hoy por hoy a predicar su doctrina donde haya mucha gente, porque se expone a ser interrumpido a pedradas" (2).

Si las mujeres muestran esta oposición a la libertad de ideas con recursos a la violencia física, el Magistral de la catedral ejercerá su oposición al protestantismo mediante ataques verbales a su doctrina y culto. Y lo hará desde los dos medios en que ejerce la persuasión: el confesionario y el púlpito. Su defensa de la confesión auricular como institución divina y necesidad humana para dilucidar determinados casos de conciencia contrasta con el recurso de la carta al periódico, que dice utilizan los protestantes, debido a su orfandad espiritual. Así se lo hace comprender, como confesor (3), a la penitente Ana:

"Yo no sé cómo hay quien hable mal de la confesión; aparte de su carácter de institución divina, aún mirándola como asunto de utilidad humana, ¿no comprende usted, y puede comprender cualquiera que es necesario este hospital de almas para los enfermos del espíritu?' El Magistral había hablado de las consultas que los periódicos protestantes establecen para dilucidar casos de conciencia. 'Las señoras protestantes, que no tienen padre espiritual, acuden a la prensa. ¿No es esto ridículo?' El Provisor había sonreído con la voz" (p. 269).

También ante la misma confesante defenderá el culto externo y las imágenes y objetos porque ayudan a hacernos una imagen de Dios y fortalecen el espíritu:

"- Decía que hay que aprovechar esas tendencias a la piedad y a la contemplación, que son en usted muy antiguas, pues ya vienen de la infancia, en beneficio de la virtud ... Y por medio de cosas santas. Aquí tiene usted el porqué de muchas ocupaciones del cristiano, el porqué del culto externo, más visible y hasta aparatoso en la religión verdadera que en las frías confesiones protestantes. Necesita usted objetos que le sugieran la idea santa de Dios" (p. 453).

Como predicador, De Pas dirigía casi siempre sus sermones a luchar contra la impiedad moderna, contra los vicios y sus consecuencias. Pero a veces apunta también a cuestiones relativas a los infieles y herejes contemporáneos con una furia descuartizadora que nos hace pensar en su lugar de nacimiento y en su formación jesuítica (4):

"De vez en cuando, para conservar su fama de sabio entre las personas ilustradas de Vetusta, la emprendía con los infieles y herejes. Pero no se remontaba a los egipcios, ni siquiera a Voltaire. Los herejes que descuartizaba el Magistral eran frescos. Atacaba a los protestantes; se burlaba con gracia de sus discusiones, buscaba con arte el lado flaco de sus doctrinas y de su disciplina eclesiástica" (p. 335).

Dejamos la cuestión del rechazo sociológico y doctrinal del protestantismo para ocuparnos del aspecto que presenta como punto de referencia moral. En este sentido recogemos en primer

lugar la descripción de la hipocresía sexual de doña Camila, aya de la joven Ana Ozores, española inglesa, católica y liberal, de insospechable lujuria. Así señala el narrador este rasgo de carácter, recurriendo a una rígida rama del protestantismo, la metodista:

"La hipocresía de doña Camila llegaba hasta el punto de tenerla en el temperamento, pues siendo su aspecto el de una estatua anafrodita, el de un ser sin sexo, su pasión principal era la lujuria, satisfecha a la inglesa: una lujuria que pudiera llamarse metodista si no fuera una profanación (p. 176).

Como referente de sentimientos amorosos, falsos por antonomasia, aparece Lutero. El Magistral, mientras estuvo escribiendo una defensa acerca de la infalibilidad, con destino a una revista católica, había madurado el plan de ataque amoroso a Ana Ozores y recordaba por asociación incomprensible de ideas, una leyenda piadosa entre un fraile sueco y una devota alemana que había leído en un libro de Renán:

"De todas suertes, eran dos almas que se amaban en Jesús, a través de gran distancia. No había en aquellas relaciones nada de sentimentalismo falso, pseudo-religioso; eran afectos puros, nada parecido a los amores de un Lutero; era la verdad severa, noble inmaculada del amor místico; amor anafrodítico, incapaz de mancharse con el lodo de la carne ni en sueños" (p. 310) (5).

Con función referencial descalificadora es usado el nombre de Lutero por el arcipreste Ripamilán. Se quiere adjetivar de este modo la conducta clerófoba del ex-alcalde de Foja, enemistado con el Magistral:

- [...] Venga usted acá, viborezno librepensador, Voltaire de monterilla, Lutero con cascabeles; según ese disparatado modo de pensar [...], también se podrá asegurar lo que dice el vulgo de los préstamos del Magistral al veinte por ciento" (p. 301) (6).

El rechazo social, el ataque doctrinal y cultural que hace institucionalmente la figura del Magistral y las referencias descalificadoras que hemos entresacado del universo de La Regenta configuran una imagen negativa y hostil del protestantismo entre los personajes de ficción que no se ajusta exactamente a la que nos da en la vida real el autor asturiano.

También son muy escasas las manifestaciones que como nombre, no como creador de mundos literarios, hace Alas en relación con nuestro tema. Tan sólo hemos encontrado una, pero de indiscutible importancia por las consecuencias sociales y religiosas derivadas para España. Escribe en ese libro de crítica literaria que es Mezclilla (1889) que en España tenemos todos los inconvenientes procedentes de escandalizar a un pueblo apegado a sus tradiciones religiosas con nuevas doctrinas, pero no gozamos de las ventajas del libre examen que hay en otros países acogidos a la Reforma:

"En todos o casi todos los países que han acogido a la Reforma, y con ella la libre investigación, dentro de ciertos límites o completa, ha sido uno de los resultados casi constantes el conocimiento directo y popular del Evangelio. Pues, en este punto, aquí ni siquiera hemos llegado adonde los ortodoxos franceses, uno de los cuales, fervoroso defensor de la tradición, acaba de publicar el Evangelio traducido en forma moderna, con estilo contemporáneo, para que pueda ser leído como obra popular y amena. Aquí ni siquiera

a esto se ha llegado. El pueblo no suele leer el Evangelio en ninguna forma. Pocas veces en la historia se habrá pensado menos en Dios, en lo Divino, en lo Absoluto que en nuestra época en nuestra Patria" (p. 50).

El texto es importante por tres cosas: establece una relación entre países reformados y libertad de pensamiento; apunta la causa por la que no se lee el Evangelio en España y finalmente revela públicamente la confesión epistolar de carácter personal que hizo a Menéndez Pelayo según la cual "se pasaba media vida pensando en Dios" (7) mientras a su alrededor comprobaba una indiferencia general.

En cuanto al primer punto observado, hay que decir que Alas es uno de los pocos novelistas de su generación que establece una relación de causa-efecto entre Reforma y libre pensamiento. El más antiguo de los novelistas contemporáneos, Valera, lo hemos señalado en otro lugar, no participa de la misma opinión sobre el origen de esa libertad y sus consecuencias.

Y por seguir con la referencia al novelista cordobés, en la desatención española del Evangelio basaba el de Cabra, entre otras razones, la defensa de la libertad de cultos. Y vaticinaba el desarraigo que en la práctica iba a encontrar la semilla protestante apoyándose, aparte razones etnográficas, en ese infrecuente acercamiento al texto evangélico y en la incompreensión del mismo (8).

La tercera nota que destacábamos en el texto de Mezclilla, derivada de las dos primeras, era el estado de indiferencia religiosa del hombre español a fines del siglo XIX. Sobre el indiferentismo religioso y la intolerancia fanática compuso el curioso Diálogo edificante que mencionábamos al principio y en el que nos vamos a detener a continuación.

Diálogo edificante

Según apunta Laura de los Ríos, el cuento "apareció en 1893, en Madrid Cómic y fue recogido en Palique en 1894" (9). Hay un doblar de lamentos y quejas entre una capilla evangélica madrileña (10), cuya apertura se impide, y la catedral de Covadonga de fabricación interrumpida. Las causas de esta situación las expone claramente la capilla:

"Hoy existe bastante fanatismo para inutilizarme a mí y poca fe para levantar tus paredes, tus torres. De la religión se han quedado con lo peor, con la intransigencia" (11).

Este fanatismo negativo presenta un doble aspecto. De un lado está el fanático con dogma, con creencia religiosa, antiguo y tradicionalista, que excluye la presencia abierta de ritos religiosos distintos a los católicos; y de otro, el fanático impío moderno, que se niega a sufragar los gastos para la erección de una catedral conmemorativa de la fe de los españoles, triunfante de la lucha contra Mahoma. Este doble fanatismo no actúa de forma distributiva o independiente sino que duplica su efecto obstaculizante en ambas ramas cristianas. La capilla se queja porque "los fanáticos a la antigua no quieren más culto que su culto" (p. 175) y los modernos "me niegan el derecho a la vida porque, llamándome yo cristiana ostento en mi fachada un letrero que dice 'Cristo, Redentor Eterno' " (p. 176).

La queja acerca de los fanáticos modernos hace referencia al artículo 11 de la Constitución de 1876 y más concretamente al Real Decreto promulgado para interpretar oficialmente el mencionado artículo. El artículo reza así:

"Artículo 11. La religión Católica Apostólica Romana es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros.

Nadie será molestado en territorio español por sus opiniones religiosas, ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana.

No se permitirá sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado" (12).

Entre las disposiciones dictadas en el Real Decreto para regular las religiones "disidentes" estaban éstas, publicadas en octubre de 1876:

"1^a. Queda prohibida desde esta fecha toda manifestación pública de los cultos o sectas disidentes de la religión católica fuera del recinto del templo o cementerios de los mismos.

2^a. Para los efectos de la regla anterior, se entenderá por manifestación pública todo acto ejecutado sobre la vía pública o en los muros exteriores del templo y del cementerio, que dé a conocer las ceremonias, ritos, usos y costumbres del culto disidente, ya sea por medio de procesiones, o de letreros, banderas, emblemas, anuncios y carteles" (13).

Por su parte, la inacabada catedral de Covadonga se queja del abandono de los patriotas y de los católicos. Y en este punto aprovecha la capilla para airear la inconsecuente conducta de las damas de la nobleza que si por un lado se apresuran a acudir al Presidente del Gobierno, Cánovas entonces, para solicitarle que no se abra la capilla, por otro no contribuyen a

levantar los muros de la catedral.

Es importante señalar que la inclusión por Clarín de esta liga femenina antiprotestante, aparte recoger un incidente con todos los visos de ser histórico, personaliza el fanatismo; y con ello la denuncia de la intolerancia se hace extensiva no sólo a quienes gobiernan, sino también a los gobernados, en este caso de alta clase (14).

El dúo de lamentaciones y quejas entre estas dos confesiones representadas por sus respectivos templos ha estado presidido por el respeto mutuo. Pero además, en la capilla evangélica se han dado llamadas a la comprensión, al entendimiento e incluso a la integración en el amor:

"Como el pino del Norte suspiraba por la palmera del Mediodía, podemos amarnos y entendernos, ¡Oh, catedral católica! (p. 173).

Pero la catedral se fija más en lo diferente y separador que en los lazos fraternos comunes que se niega a reconocer:

"No diré yo tanto. Nada de coaliciones imposibles. Quéjate tú por tu cuenta, y yo me lamentaré por la mía. No somos hermanas. Non possumus. Somos un contraste" (p. 174-175).

Sin embargo, el contraste no supone el ataque, la guerra fratricida. Pero también es cierto que la catedral nunca se olvidará de su prioridad:

"Yo no discuto si esas ilustres señoras y esos insignes obispos que piden al Estado que no consienta tu apertura hacen bien o hacen mal. Lo que digo es que mucho más

urgente que impedir a los demás abrir sus templos es construir los propios" (p. 179).

Tolerancia de los cultos protestantes, pero prioridad de la confesión católica será el signo contemporizador del coro de las catedrales que interviene al final. Con espíritu abierto hacen una llamada a la tolerancia, para permitir la apertura del templo protestante, y a la anémica fe católica, para apuntalar las ruinas de sus paredes y terminar la de Covadonga:

"¿Qué importa una capilla protestante en esta tierra en que somos nosotras legión? ¡Somos un bosque de torres cristianas! ¡Pero muchas amenazamos ruina! ¡Qué se salve la Giralda! ¡Qué resplandezca la linterna mágica de León, aquella inspiración sublime de piedra! ¡Levantad en Covadonga, no una pobre basílica amanerada y raquítica por su miseria, sino un reflejo glorioso de nuestra grandeza!" (p. 180).

El Diálogo, refrendado por este coro de catedrales, denuncia la intransigencia y el estado raquítico de la fe en España, de aquella fe que fue capaz de inspirar en otro tiempo los "sublimes himnos de piedra" que se elevan en tantas ciudades españolas.

No podemos terminar sin aludir a la intencionada utilización del género literario empleado y las a figuras abstractas que intervienen. Al elegir el diálogo, Clarín quiere expresar el carácter didáctico, propio de las obras escritas en tal género, y el fin persuasivo del mismo, para luchar contra ese signo fatalista de intolerancia y frialdad religiosa (15).

A ello contribuye también el hecho de "despersonalizar" a

los personajes y convertirlos en figuras abstractas, alegóricas. Con ello subraya la intolerancia de los individuos de carne y hueso, incapaces de dialogar. De este modo las iglesias usurpan el papel que deben representar los hombres, pero que debido a esa "fatalidad" no pueden hablar unos con otros. Hace así verdad aquella sentenciosa respuesta que dio Jesús a los fariseos y que recoge el evangelista Lucas (19:40): "Si los discípulos callaran, hablarían las piedras".

Con lo visto, podemos asegurar que el protestantismo aparece en sus escritos de ficción hostigado dogmática, jurídica y físicamente por otras tantas clases sociales: la nobleza y el clero, la burguesía gobernante y el pueblo. Se produce así una correspondencia, históricamente verificable, entre el mundo de ficción y el mundo real del último cuarto del siglo XIX.

Pero la postura de Clarín no se limitó a dar testimonio de esta situación real. Con un espíritu comedido, pero crítico y preocupado por esta desarmonía en el campo de las ideas y de los hechos, denunció este estado de cosas apelando a una convivencia, en cuestiones religiosas, más tolerante y constructiva. Su postura en relación con la de otros miembros de su generación es la más avanzada al defender el derecho a la existencia del protestantismo en un "diálogo edificante" con el catolicismo, tan arraigado en España.

NOTAS:

1. La Regenta, edición de Mariano Baquero Goyanes, Madrid, Espasa Calpe, 1984, p. 132. Todas las citas de esta novela se harán por la edición citada, señalando solamente la página dentro del texto.
2. Mezclilla, Madrid, Librería de Fernando Fe, 1889, pp. 47-48. El diputado que consideró el asunto de la Santísima Trinidad como una monserga fue García Ruiz. Y también alude a este episodio Galdós en España sin Rey, Episodios Nacionales, Madrid, Aguilar, 1979, p. 292.
3. Jean Bécarrud señala como un factor que contribuye a la ascensión social del Magistral el éxito y la fama en el confesionario (De la Regenta al 'Opus Dei', Madrid, Taurus, 1977, p. 15).
4. Así se refiere el narrador a la codicia y frialdad de Paula, la madre de Fermín, encaminada a ascender de la miseria de Matalerejo, el pueblo en que nacieron ambos:

"No dejó el tráfico hasta que los estudios y la edad de Fermín lo exigieron. Hubo que dejar el país y por recomendaciones del párroco de Matalerejo, Paula fue a servir de ama de llaves al cura de la Virgen del Camino, a una legua de León, en un páramo. Fermín, también por influencia de Matalerejo (el cura) y del párroco de la Virgen del Camino, entró en San Marcos de León en el colegio de los Jesuitas" (p. 404).
5. El amor místico de un sacerdote católico por una joven llamada Rosario lo va a desarrollar en el cuento El Señor. (El Señor y lo demás son cuentos, Madrid, Espasa-Calpe, 1919.)
6. En cambio, en Palique, al hablar de un congreso de libre-pensadores, Lutero es un referente de excelencia, a la misma altura que Platón: "Esos señores librepensadores que se van a reunir comprenderán que no son ellos sólo los que piensan sin obedecer a un dogma impuesto, y por si fueran a ese congreso los más y los mejores de la clase [...] ni se cabría en un local cerrado [...] ni sería el presidente el general Riva-Palacio, excelente caballero que no es ningún Platón ... ni ningún Lutero " (Edic. de J. María Martínez Cachero, Barcelona, Labor, 1973, p. 194).
7. Vid. Francisco Pérez Gutiérrez, El problema religioso en la

generación de 1868, Madrid, Taurus, 1975, p. 270.

Aprovechamos la nota para decir que no entra en nuestros planteamientos estudiar la postura religiosa de Clarín.

Este problema ha sido analizado por diversos estudiosos entre los que destacamos a García Pavón y Pérez Gutiérrez. He aquí sus conclusiones sucintamente. El autor de Historias de Plinio, en "El problema religioso en la obra narrativa de Clarín", recoge las opiniones de estudiosos precedentes, como Arboleya Martínez, P. Sainz Rodríguez, etc. y llega a las dos conclusiones siguientes sobre el novelista:

"1° Sentimiento innato e imperecedero de Dios, de un Dios poco clarificado y desde luego no adscrito con decisión a ninguna religión positiva.

2ª Una posición crítica, racionalista, sarcástica a veces, frente a la Iglesia y sus sacerdotes " (Archivum, V, Núm. 2 y 3 de mayo-diciembre, 1955, p. 348).

Más reciente es el trabajo mencionado sobre la generación del 68, de Francisco Pérez Gutiérrez. Halla en Clarín "un desplazamiento de su ser religioso desde un catolicismo de fijación materna y familiar a una convicción auténticamente religiosa, pero no positiva, sino racional" (Op. cit., pp. 279-80). Y en relación con el catolicismo contemporáneo escribe: "Que un hombre como Clarín se sintiera a disgusto dentro del catolicismo español de su época, hasta el punto de no llegar a poder considerarse católico, constituye ante todo una fundamental acusación contra aquel catolicismo" (Op. cit. p. 271).

8. Vid. Juan Valera, Historia y Política, en O.C. III, Madrid, Aguilar, 4ª edic., 1958, p. 791.
9. Los cuentos de Clarín, Madrid, Revista de Occidente, 1965, p. 246.
10. No es frecuente encontrar el término evangélico para designar a las confesiones o establecimientos protestantes. Lo hemos hallado sin embargo en El Intruso, de Blasco Ibáñez (Obras completas I, Madrid, Aguilar, 8ª edición, 1978, p. 1.082); y en Tristana, de Galdós (Obras completas, V, Madrid, Aguilar, 7ª edic., 1970, p. 1575). En ambos casos calificando a un establecimiento. En La prueba, de Pardo Bazán (Obras completas, I, Madrid, Aguilar, 4ª edición, 1973, p. 645), está referido a la comunidad.

Hoy este adjetivo es preferido por las diversas denominaciones reformadas para referirse a los miembros comulgantes con el fin de diferenciarlos de los puramente nominales o sociológicos. (Véase José Grau et al., Treinta mil españoles y Dios. El protestantismo español se confiesa, Barcelona, Nova Terra, 1972, p. 20.)

11. Las citas de esta narración dialogada las hacemos siempre por Doctor Sutilis (Cuentos), en O.C., III, Madrid, Editorial Renacimiento, 1916, p. 174. A partir de ahora la cita se hará indicando la página entre paréntesis e inmediatamente después de las palabras citadas en el texto.
12. Enrique Tierno Galván, Leyes políticas españolas fundamentales (1808-1978), Madrid, Tecnos, 1979, p. 136.
13. Citado por J. David Hughey, Los bautistas en España, Madrid, Casa Bautista de Publicaciones, 1985, pp. 37-38. El texto 'Cristo, Redentor eterno' existente en la fachada de la capilla protestante permite llegar a precisar dos cosas sin temor a equivocarnos. Primera: el personaje alegórico de la capilla encarna a la Iglesia Catedral del Redentor, sita en la calle de la Beneficencia, 18, de Madrid, y de confesión reformada episcopal. Segunda: el Diálogo edificante estuvo motivado por un hecho real, como fue la orden gubernativa para quitar el letrero de la fachada y el cierre posterior del templo protestante, que se había terminado de construir a fines de 1892. En Cien años de testimonio. Datos para la Iglesia Española Reformada Episcopal, el reverendo José Busquets y el obispo Ramón Taibo dan testimonio de la prohibición de que fue objeto su iglesia en estos términos, que prueban lo antedicho:

"1894 - Madrid - 10 de marzo. En el Congreso de los Diputados, el señor Muro interpela al Ministro de la Gobernación, señor Aguilera, sobre la orden dada para que fueran retirados de la fachada de la Iglesia del Redentor, la inscripción 'Cristo, Redentor eterno', y la Cruz, pretextando que se trataba de signos exteriores prohibidos, lo que el Presidente del Gobierno, señor Cánovas del Castillo, había mandado ejecutar pretendiendo interpretar el artículo 11 de la Constitución. Igualmente fue ordenado el cierre de la puerta exterior del Templo, que así se mantuvo durante dos años."

(Editado por la Iglesia Española Reformada Episcopal, Madrid, Imprenta Izaguirre, 1980, p. 21.)

14. Los gestos antiprotestantes hechos en comandita por damas

de la aristocracia se dieron también en 1897. La Revista Cristiana, órgano protestante, recoge en un número de ese año un hecho semejante surgido con motivo de la apertura de un edificio dedicado a templo y seminario protestantes en el barrio de Cuatro Caminos. El citado órgano, se hace eco de una noticia aparecida en El Heraldó de Madrid, y la transcribe en estos términos:

"El presidente del Congreso recibió ayer la visita de una comisión compuesta de la Condesa de Orgaz, de la Marquesa de Pacheco y de otras distinguidas damas católicas que gestionaban del Gobierno no se autorice la apertura del edificio que con destino templo y seminario, ha construido una sociedad protestante en el populoso barrio de los Cuatro Caminos" ("Noticias", en Revista Cristiana, XVIII, núm. 416, 30 de abril de 1897, p. 127).

15. Años antes escribió estas doloridas palabras que expone la misma intención, el mismo tema:

"Espíritu separados por confesiones, por escuelas, por creencias, y unidos en lazo invisible por igual aspiración desinteresada, ideal puramente religioso, no pueden hablar unos con otros de lo que es para unos y otros lo primero, el amor más querido. Nadie tiene la culpa de esto, es una fatalidad, que por los efectos parece un crimen."

(Mezclilla, edición citada, p. 52.)

Acerca de la falta de temperatura religiosa dejó constancia en el relato simbólico y con mucha dosis de autobiografía El frío del Papa. Sobre esto y el conflicto ciencia-fe, véase Soledad Miranda, Religión y clero en la gran novela española del siglo XIX, Madrid, Pegaso, 1982, pp. 109-116.

EMILIA PARDO BAZAN

La producción literaria de la condesa Emilia Pardo Bazán (La Coruña, 1852 - Madrid, 1921) se puede agrupar en cuatro apartados: novelas, cuentos, crítica literaria y libros de viajes y crónicas.

En los cuatro géneros literarios hemos encontrado referencias al tema que nos ocupa. Son suficientes los hallazgos correspondientes a cada uno de estos grupos para constituir otras tantas secciones.

LA NOVELA

Siguiendo un criterio cronológico dentro de su literatura narrativa, encontramos un episodio reseñable en la primera novela importante de la autora: La Tribuna (1883). Para algunos críticos esta novela es la más próxima a la manera de hacer de Zola, representante del naturalismo por antonomasia (1). Y efectivamente, en cuanto al acopio de materiales y documentos, sigue la línea del novelista francés. Pero otros estudiosos de este período de nuestra historia literaria echan en falta el determinismo que caracteriza a la novela naturalista (Juan Ignacio Ferreras). La propia autora la consideró como "estudio de costumbres locales" (2).

Esa fidelidad a la realidad es notable en la titulación de los capítulos. A nosotros nos interesan solamente dos, el XXIV y el XXV.

En el primero, titulado "El conflicto religioso", hallamos a un personaje llamado La Píntiga, que se ha convertido al protestantismo. El siguiente recoge el episodio del rechazo que los

difusores de literatura protestante sufrieron de parte de las trabajadoras de la fábrica de tabaco. La acción ocurre en la efervescencia política provocada por la revolución de 1868 y en un marco urbano que ella denomina Marineda, recreación literaria de su ciudad natal, La Coruña, y en la misma línea de aquellos otros inventados por Galdós (Orbajosa), Valera (Villabermeja) o Pereda (Coteruco), lo cual "no se opone a que los elementos todos del microcosmos estén tomados, como es debido, de la realidad" (3).

Son los años conflictivos en los que la política y religión acarrearán desavenencias y enfrentamientos. Dos cosas preocupaban principalmente a las trabajadoras de la fábrica de tabaco donde Amparo, la Tribuna, lleva la voz cantante: son el crecimiento del partido carlista y los ataques a la Virgen y a los santos. En este último punto "todas las cigarreras se manifestaban acordes y unánimes en achaques de devoción" (p. 180). Y en este contexto sociológico hay que entender el capítulo XXIV, en el que encontramos dos partes: visión del protestantismo por las obreras y hostilidad de éstas hacia la Píntiga.

En el primer punto las obreras nos hablan de una religión proselitista que no duda en recurrir al robo de niños o a la compra de adeptos para el establecimiento y extensión de su credo:

"- ¡Ay! ¡Y una cosa que mete miedo! Dice que por esas capitales toda la gente anda asustadísima, porque se ha descubierto que hay una compañía que roba niños.

- ¡Ángeles de mi alma! ¿Y para qué? ¿Para degollarlos?

- No, mujer; que son los protestantes para llevarlos a educar allá a su modo en tierra de ingleses.

- ¡Señor de la justicia! ¡mucho mal hay por el mundo

adelante!.

Conocido este estado de la opinión pública, puede comprenderse el efecto que produjo en la fábrica un rumor que comenzó a esparcirse quedito, muy quedo, y, como en el aria famosa de la 'calumnia', fue convirtiéndose de cefirillo en huracán. Para comprender lo grave de la noticia, basta oír la conversación de la Guardiania con una vecina de mesa.

- ¿Tú no sabes, Guardia? La Píntiga se metió protestanta.

- Y eso, ¿qué es?

- Una religión de allá de los inglis manglis.

Maldito sea quien trae por acá semejantes demoniuras.

Y la bribona de la Píntiga, mire usted. Nunca me gustó su cara de intiricia ...

- A mí ... ¡más y que me diesen mil pesos duros en oro! Y soy una pobre, repobre, que sólo para tener bien vestidos a mis pequeños me venían ... ¡juy!

- ¡Condenar el alma por mil pesos! Yo tampoco, chicas - intervenía la maestra.

- Saque allá, maestra, saque allá ... Comerá una borona toda la vida, gracias a Dios que la da, pero no andará en trapisondas " (p. 182).

Y completando los aspectos de esta religión están las cuestiones relativas al culto y al clero, que las tabaqueras ven así:

"- Y diga... ¿qué le hacen hacer los protestante a la Píntiga? ¿Mil indecencias?.

- Le mandan que vaya todas las tardes a una cuadra, que dice que pusieron allí la capilla de ellos..., y le hacen que cante unas cosas en una lengua, que... no las entiende.

- Serán palabrotas y pecados. Y ellos, ¿quiénes son?.

- Unos clérigos que se casan...

- ¡En el nombre del Padre! ¿Pero se casan... como nosotros?

- Como yo me casé..., vamos al caso, delante de la gente..., y llevan los chiquillos de la mano, con la desvergüenza del mundo.

- ¡Anda, salero! ¿Y el arcebispo no les mete en la cárcel?

- ¡Si ellos son contra el arcebispo, y contra los canónigos, y contra el Papa de Roma de acá! ¡Y contra Dios, y los santos, y la Virgen de la Guardia!

- Pero esa lavada de esa Píntiga..., ¡malos perros la coman! No, pues como se arrime de esa banda, ¡yo le diré cuántas son cinco!

- ¡Y yo!

- ¡Y yo!" (p. 182).

En esta "demoniura" o imagen diabólica que del protestantismo nos dan estas obreras, vinculado aquí, como en casi todos los autores, por su origen, a los inquilis manglis (4), no sabríamos por dónde empezar a señalar los ensartados disparates y calumnias sembradas en la mente del pueblo, como propios de la religión reformada. Más que una religión, el protestantismo está formado por una banda de desalmados, moralmente indecentes y socialmente delictivos; por ello, la amenaza prometida a la Píntiga se convertirá en hostilidad contra la apóstata:

"Así crecía la hostilidad y se amontonaban densas nubes sobre la cabeza de la apóstata, a quien por el color de su tez biliosa y de su lacio pelo, por lo sombrío y zafio del mirar, llamaban Píntiga, nombre que dan en el país a cierta salamandra manchada de amarillo y negro. Era esta mujer capaz de comer suela de zapato a trueque de ahorrar un maravedí y no ajena a su conversión esterlina, o doblón de a cinco, que para el caso es igual. Si lo cobró, y pudo coserlo en una media con otras economías anteriores, bien lo amargó aquellos días. Acercábase a una compañera, y ésta

le volvía la espalda; su mesa quedó desierta, porque nadie quiso trabajar a su lado; ponía su mantón en el estante, y al punto se lo empujaban disimuladamente desde la otra parte de la sala, para que cayese y se manchase; dejaba su lío de comida en el altar, y lo veía retirado de allí con horror por diez manos a un tiempo; la maestra examinaba sus mazos de puros, antes de darlos por buenos y cabales, con ofensiva minuciosidad y ademán desconfiado. Un día de gran calor pidió a la operaria que halló más próxima que le prestase un poco de agua; y ésta, que acababa de destapar un colmado frasco de cristal para beber por él, le contestó secamente: 'No tengo meaja.' Señaló la protestanta el frasco, con ira silenciosa, y la operaria, levantándose, lo tomó y derramó por el suelo su contenido sin pronunciar una palabra.

Púsose verde la Píntiga, y llevó la mano, sin saber lo que hacía, al cuchillo semicircular; pero de todos los rincones del taller se alzaron risas provocativas, y hubo de devorar el ultraje, so pena de ser despedazada por un millar de furiosas uñas. En mucho tiempo no se atrevió a volver a la fábrica, donde la corrían" (p. 183).

La dureza del comportamiento no es sólo para con la española. El femenino hostigamiento al protestantismo se ejerce con trato tan vejatorio como el bombardeo de comestibles con que acosan a Mr. Smith y su acompañante, que vamos a ver en el capítulo XXV. Sin embargo no resulta tan ultrajante como el dispensado a la Píntiga.

El episodio va precedido de la descripción de los dos propagandistas que se acercan a las tabaqueras en un día de fiesta, celebrado con una colación al aire libre:

"Es el caso que vieron adelantarse y dirigirse hacia ellos a un individuo de extraña catadura, alto y delgado, vestido con larga hopalanda negra y acompañado de otro que formaba con él perfecto contraste, pues era rechoncho, pequeño y sanguíneo, y llevaba americana gris rabricorta. Al aspecto de la donosa pareja llovieron los comentarios.

- El del gabanón parece un cura - dijo la Guardiana.

- No es cura - afirmó la Comadreja - ¿No le ves unas patillas como las de un padronés?.

- Pero, mujer, si lleva alzacuello.

- ¡Qué alzacuello! Corbata negra.

- El gordo es un inguilis.

- ¡Ay Jesús! ¡Parece que le pintaron la barba con azafrán!.

- ¿Y aquello qué es? ¡madre mía de la Guardia, un anteojo en un ojo sólo, y colgado en el aire! ¡Mira, mira!.

Callad, que vienen para acá " (p. 187).

El desfogue de las muchachas que habían comido y bebido más de lo habitual y estaban excitadas por la festividad en sí, va a encontrar motivo de salida en esta pareja de catequistas, descritos con un intencionado contraste burlesco (5). Cuando se han aproximado al corro, la pareja ofrece a las jóvenes diversos folletos para la lectura edificante. Pero la Tribuna se percata del signo de los libritos y, "como el coronel de batalla", la Tribuna anima a sus compañeras a acosar a los evangelistas:

"- Son los protestantes. A correrlos.

- A correrlos. ¡Viva!.

- Van a pasar otra vez por aquí... Animo..., a ver quién les acierta mejor.

- ¡ Que vengan, que vengan! ¡Ahora entra lo bueno!.

Recelosos, arrimados el uno al otro, probaron a deslizarse los dos apóstoles sin ser observados de las mozas, que ya los aguardaban haldas en cinta. Así que los vieron a tiro, enarbolaron cuál medio pan, cuál un trozo de empanada, cuál una pera, y Ana, rabiosa, no encontrando proyectil a mano, cogió a puñados la tierra para arrojársela. Cayó la granizada sobre los protestantes cuando menos se percataban de ello, un queso se aplanó sobre la faz del inglés, rompiéndole el monóculo; un gajo de cerezas desprendido por el hermano de la Guardiana se estrelló en la nuca del ministro, y la embadurnó lastimosamente. Al par que bombardeaban, denostaban las intrépidas muchachas al enemigo.

- Toma, a ver si reventáis - chillaba la Comadreja.
- De parte de Nuestra Señora - gritaba la Guardiana.
- Para que volváis a dar dinero para hacer maldades - vociferaba Amparo, lanzando con notable acierto un tenedor de palo al cura" (p. 190).

Curiosamente este tipo de ataques, que aquí recuerda la batalla nabal del Buscón, era cometido con la anuencia de las autoridades, que nacían la vista gorda, para luego adoptar irónicamente un papel indagatorio. El cuadro prosigue así:

" A poca distancia un agente de Policía presenciaba una rifa, y aunque harto veía con el rabo del ojo el motín, no dio el más leve indicio de querer intervenir en él, y hasta que vio a los dos catequistas abrirse paso trabajosamente y huir como perro con maza, perseguidos por la rechifla general, no volvió la cabeza ni se acercó, preguntando al descuido:

- ¿Qué pasa aquí, señores?" (p. 191).

Un gesto semejante de no defender el derecho o la persona física cuando se trataba de protestantes lo recoge Galdós en el episodio de Mauricia la Dura y el matrimonio formado por Horacio y Malvina. En este caso fue la autoridad gubernativa la que terció en contra de los protestantes y en favor de doña Guillermina Pacheco.

La historia real está llena de episodios parecidos. En El Tío Cayetano, periódico tradicionalista al que hemos aludido ya, recoge, por las fechas en que tiene lugar aproximadamente el motín de la Tribuna, una persecución semejante en "Para la historia" (6). Y las memorias de algunos protestantes, lo mismo que sus órganos periodísticos, ofrecen abundantes casos de persecución o acoso con colaboración de las autoridades o desamparo por innibición de las mismas.

Rasgos naturalistas, pero con una solución espiritualista encontramos en Una cristiana y La prueba, ambas de 1890 y constitutivas de una novela en dos partes.

En la segunda de ellas encontramos también un capítulo con cierta independencia, como los dos de La Tribuna, dedicado íntegramente a presentarnos el retrato de una familia protestante inglesa afincada en Madrid. La descripción nos la hace por medio del joven Salustio, amigo de Luis Portal, novio éste de Mo, una hija de los misioneros. El que será finalmente futuro marido de Mo siente cierta vergüenza en revelar la profesión sacerdotal de su suegro. Y en una ocasión buscada por Salustio, Luis le presentará a toda la familia británica. La autora se remansa en esta descripción, a la que dedica todo el capítulo VII. El contraste entre los cónyuges recuerda a la antitética pareja de apóstoles bombardeados por las tabaqueras.

Mr. Baldwin es un hombre corpulento y tosco, muy distinto de la dignidad, finas facciones y distinguido porte de la pastora:

"Este tenía el tipo agigantado y pletórico de la pura raza sajona: eran sus patillas del mismo color que la tez, exceptuando la frente, blanca y tersa como la de un niño. En tres años de residencia en Madrid no había logrado amoldar su laringe a la pronunciación española. [...]

Nadie encontraría explicación satisfactoria al fenómeno de que la comunión evangélica hubiese enviado a tierras apostolizables tan tosco misionero., a no existir la misionera o pastora mistress Baldwin. [...]

Nada de la inglesa seca y angulosa, tipo convencional en las letras y en el arte. Muy al contrario. Para pintar a mistress Baldwin fielmente hay que servirse de los tonos más armoniosos y suaves, las líneas más exquisitas y el más discreto claroscuro" (7) (I. p. 645-646).

De la misma manera que contrasta su fisonomía, el joven estudiante Salustio también contrapone su carácter y su tarea misionera:

"Bajo las apariencias hercúleas del marido no había sino un pelele, un muñeco de trapos que jamás poseyó la energía necesaria para sostener su desairado papel de apóstol de una creencia aborrecible a la inmensa mayoría de los españoles, y que a los mismos descreídos o racionalistas no nos cae en gracia. El señor Baldwin se larga de España con viento fresco a las primeras de cambio si no le mantuviese la barra de acero, forrada de piel de guante, que tenía por esposa. Ella, la pastora, era quien se aferraba en hacer reflorecer los áureos tiempos de la calle de la Madera

durante los años revolucionarios" (I p. 646) (8).

A pesar del agraciado continente que ha reconocido en la pastora, se aprecia en estas palabras un tono de prejuiciado desprecio hacia la familia. Pero al comprobar la belleza de la novia de su amigo, Salustio modifica su prejuicio; y al describir la casa lo hará desde una perspectiva más favorable. Hogar y miembros aparecen en conjunto de esta nueva manera ante sus ojos:

"Al pronto, la casa de los Mo me causó la misma impresión favorable, por su aspecto de orden y bienestar. La familia Baldwin había elegido una calle aseada y tranquila sin malos olores de mercados y tiendas ni estrépito de coches: desde sus ventanas se recreaba la vista en el arbolado de un jardín fronterizo, ventana inestimable en Madrid; en su saloncito, los muebles eran prácticos y cómodos: había libros, grabados, flores; la familia aparecía limpia, sociable, disciplinada" (I. p. 647).

Después de un concierto, los estudiantes son obsequiados con una taza de té con dulces. Pero al racionalista Salustio el sentimentalismo y la religiosidad de las canciones alargarán más de lo deseado el recital. Por eso al salir se desahogará con su amigo Luis Portal en estos términos:

"- Esta gente será bonísima, todo lo que gustes; pero vamos, que en devoción no se quedan atrás de la tití. [Carmen, la mujer de su tío de quien está enamorado]. Me huelen más a sacristán. Te lo advierto.

- Ya sabes - respondió mi amigo secamente - que los protestantes observan y practican su religión. No son como noso-

tros " (I. p. 648).

Sin embargo la relación terminará en matrimonio, como se apunta al final de la obra. Pero religiosamente no se dice nada al respecto. Es de suponer que este enlace mixto terminase con la conversión de uno de los cónyuges. Dadas las dificultades impuestas por la Iglesia católica para la celebración de un matrimonio de este tipo y a tenor de las palabras de Luis, la unión se haría con la renuncia de Mo a la fe de sus padres.

Con La Tribuna y La prueba, Pardo Bazán nos ha presentado dos estampas del protestantismo en España en dos momentos históricos distintos (en la efervescencia política que sigue a la revolución del 68 y en los años posteriores de la restaurada monarquía) y en dos lugares diferentes: La Coruña y Madrid. En La Tribuna asistíamos al procedimiento misionero de los protestantes y la oposición que despiertan en el pueblo. En La prueba penetramos en el interior de una familia protestante residente en Madrid de la mano de un estudiante de Ingeniería que nos hace un retrato familiar físico y espiritual del que ideológicamente no participa.

En ninguna de sus novelas posteriores va a dar acogida al tema protestante con la amplitud e independencia que hemos visto en éstas. Pero es también muy importante el episodio que vamos a ver en La sirena negra (1908), pues revela la mentalidad de algunas capas sociales respecto de las personas de comunión evangélica.

El protagonista es Gaspar Montenegro, aristócrata culto y soltero que tiene a su cargo un niño llamado Rafaelín. No es hijo suyo, pero le quiere y trata como si tal. Entre la dependencia de su casa hay una criada vasca, Marichu, que se despide

de su señor por no tener que obedecer a Annie Dogson, una institutriz inglesa, a cuyo cuidado corre la formación de Rafael. Ella cumple su función con un estricto sentido del deber de proteger a la infancia, propio de la nación inglesa. He aquí las razones de Marichu cuando comunica a su señor la determinación de abandonar la casa. Están expuestas "en mala lengua castellana", según expresión cervantina aplicada a la lengua del gallardo vizcaíno (Quijote I. cap. IX):

"Brusca y llorosa, entra en mi despacho a espetarme que ella no quiere obedecer a una como Annie, que no va a misa, que es hereje.

-¿ Qué te importa, Marichu? Ve tú a la iglesia cuando te parezca; Annie también va, sólo que a una iglesia suya, a su modo.

- Una iglesia pícara, de herejes. Y el señor de Solís, pues tampoco a misa va.

- No parece sino que tu antigua señora, mi pobre Rita, era alguna monja.

- Monja no era, pues, infelís; pero a misa ya iba, y resos sabía, y murió en grasia, con cura y todo. Al pobre de Rafaelín, hereje le volverán, si la Virgen lo consiente.

Ya irá a ver el señorito que estos así mala gente son; disgustos tendrá, pues ... Yo me marché; acomodo había buscado. A Rafaelín quise darle un beso en los carrillos y la inglesa me aparta así [...] y va y dice que a los niños ahora besos no se les deben dar, que se les pegarían males ... Males ella podrá pegar, que yo sano tengo todo y el alma muy saludable" (9).

La criada vascongada es ejemplo de la penetración profunda y supersticiosa que había alcanzado el antiprotestantismo en las clases más pobres. No sólo abandona el trabajo por no obedecer a

una hereje competente, sino que sus últimas palabras dejan entender que el protestantismo es un mal espiritual, y físicamente contagioso.

EL CUENTO

Dentro también de la narrativa de ficción, pero formando sección aparte están los cuentos. Me referiré en primer lugar al titulado Transitorio (1912) (10). Se trata de la aventura de un hereje inglés que actúa de forma "transitoria" como un católico: cumpliendo un papel de nazareno en la solemne procesión del Viernes Santo del pueblo andaluz Alhamamora.

Kinsly es el inglés, inquieto y viajero, que ha convencido a un amigo madrileño para pasar la Semana Santa en Alhamamora, pueblo serrano de Andalucía. Kinsly no es el ejemplar representativo de su raza que se desplaza a otros países sin adentrarse en sus costumbres ni impregnarse del espíritu y el ambiente que le rodea. Frente a sus compatriotas típicos que "se llevan a todos lados la tetera y la Biblia", Kinsly aparece en Madrid envuelto en capa española y cubierto con sombrero cordobés. El amigo español es de carácter más flemático e indeciso y lleva una indumentaria sajona. Y ello hace exclamar al inglés: "¿Se han trocado los papeles! "

Ya en Alhamamora vemos a Kinsly entusiasmado por la procesión del Viernes Santo en que tradicionalmente carga con la cruz un nazareno de carne y hueso. Este año presenta la particularidad de que el joven a quien ha correspondido desempeñar ese papel se encuentra en malas relaciones con la Guardia Civil. Esto da pie a hablar del diferente concepto de la honradez entre países civilizados y este rincón serrano. En Alhamamora la hon-

radez consiste en cumplir la palabra dada aunque se esté en malas relaciones con la justicia.

Y es que el joven nazareno se encuentra en la tesitura de haber empeñado la palabra, lo cual le obliga a cargar con la cruz, y el miedo a la Guardia Civil, cuya presencia en la procesión corre como un rumor. El rumor se convierte en hecho cierto cuando el nazareno está empezando a cargar la cruz sobre sus hombros; y cuando se percata del hecho, la deja caer y huye velozmente.

Ante la situación creada, Kinsly se ofrece a llevar la cruz, y no sólo gratuitamente sino entregando además cinco duros de limosna para el Santo Nazareno. El clero, apremiado por la circunstancia, acepta la propuesta. Kinsly se despoja de su capa y su sombrero, se reviste con la túnica y la peluca de nazareno y, apurando un vaso de vino, carga con la cruz de madera por las calles de Alhamamora. Se llega así al final de un proceso de inversión de los comportamientos de la raza sajona: frente a la tetera y la Biblia, como signos de identificación ingleses, el vaso de vino y la participación en la tan católica procesión por parte de Kinsly:

"Apurado el vaso, entregada por adelantado la limosna, quitóse Kinsly la capa, me la confió con el sombrero, revistió la túnica, se encajó la peluca y dio a su rostro, no feo, la expresión dramática propia del caso. Diez minutos después iba por las calles de Alhamamora con el goce de la aventura el peso de la cruz de la vida, el tedio que acaso secretamente le devorase" (11).

Esta participación trae una consecuencia de carácter religioso existencial. La representación de la pasión de Cristo es una manera de descargarse del padecimiento interior que pesa

sobre la vida del hombre. Y además notamos un regocijo en el hereje, no por haberse ocultado su religión, sino por haber experimentado la identificación con el catolicismo:

"Y cuando más tarde me confiaba sus impresiones, se restregaba las manos al exclamar:

- Lo más gracioso de todo... que las gentes no conocían a su nazareno, y murmuraban: 'Pero ese tío, ¿quién es?' ¡Si hubiesen sabido que era un hereje! Verdad que al ir así con el madero auestas, yo me sentía católico ... ¡Más católico que usted, de seguro!" (12).

Qué diferente es este inglés protestante respecto de los demás vistos en la narrativa de Pardo Bazán. Kinsly prefiere adaptarse al medio, mientras los demás prefieren cambiarlo. Este participa de la vida y costumbres del pueblo español y se hace uno más de la familia latina y católica de España. Y aquí estriba la simpatía con que está visto el personaje. Son la latinización y catolización, transitorias, es cierto, de Kinsly las que explican el tratamiento afectuoso que le dispensa la latinísima y católica Emilia Pardo Bazán.

No hemos encontrado ninguna alusión al padre de la Reforma en la parte novelesca de su producción hasta el cuento, ya tardío, La Edad de Oro, publicado en El Imparcial, el 12 de septiembre de 1920. El profesor Juan Paredes Núñez lo ha recogido, formando grupo con otros "no incluidos en ninguna edición de las obras de la autora" (13).

Breve como casi todos los escritos por esta prolífica cuentista, es sumamente interesante. De carácter fantástico, tiene un fondo histórico de personajes reales en la Alemania de mediados del siglo XVI aproximadamente. El Elector de Sajonia,

después de morir Lutero, ve en peligro inminente la causa protestante y trata de conciliarse la voluntad de Carlos V, su enemigo y árbitro del mundo. Para congraciarse con él, se propone ofrecerle un convite memorable en Dresde (14).

Entre las atenciones, piensa agasajar al Emperador con una bellísima estatua dorada que simbolice la Edad de Oro traída por el César. Comunica su proyecto al escultor Teodulfo, y como éste arguye que en el plazo de cuarenta y ocho horas que median hasta la llegada del Emperador no hay tiempo material para modelarla, el Elector le responde:

"- Sobran horas para la faena. La estatua existe. No tienes más que dorarla [...]. No conozco estatua más bella, más perfecta que tu hija Bertilda. Dórala y suéltale el cabello, que todo será oro cendrado y fino" (15).

A pesar de los ruegos de Teodulfo, el Elector mantiene su mandato y el escultor se debate entre el levantamiento contra la orden o su acatamiento:

"Pero recordó la doctrina de Lutero: siempre debe la autoridad ser obedecida; Dios da tiranos a los pueblos, como les daría padres, para enseñarles y corregirles; debe inclinarse ante ellos la cabeza" (16).

Teodulfo, bajo amenazas y coacciones, tuvo que conformarse a la autoridad del Elector y cubrió el cuerpo de su hija Bertilda, famosa por su honestidad, con un "polvillo de oro adherido por medio de una goma especial."

A los postres, como se había convenido, hizo su entrada la Edad de Oro, representada por Bertilda. La capilla de maestros

cantores, "aleccionada por el melómano Lutero", iba a entonar una antífona, pero el Elector ordenó ejecutar algo más alegre. Entre tanto, hace saber al Emperador que era propia voluntad representarle la gloria imperial con una mujer impecable. El Emperador contempla la bella muchacha y en ese momento la estatua viva siente un desvanecimiento y cae retorciéndose en el suelo. El médico del emperador certifica el fenómeno por causa natural: "Tapada toda la piel, sobreviene la asfixia."

Inmediatamente el padre procede al desdoramiento, pero sin poder evitar su muerte; y mientras los ciudadanos de Dresde creen que ha muerto por falta de respiración, ella sabe para sí que su muerte es de vergüenza:

"Toda la ciudad creyó que moría de la respiración imposible, de causa física. Ella sólo supo que moría de vergüenza, de toda su sangre arrebatada y agolpada a la piel y a la cabeza, ante la mirada compasiva y terrible a la vez del Emperador" (17).

El cuento mantiene un vivo interés argumental, imaginación y destreza narrativa. Pero es de mayor importancia para nosotros señalar que por debajo de la anécdota hay dos cosas muy significativas. La primera es el breve boceto de la persona del reformador compuesto por dos trazos rápidos: su entusiasmo por la música y su afición a los placeres de la mesa, que según el cuento parecen los causantes de la muerte:

"Al morir, después de una copiosa cena bien remojada, el viejo Lutero [...] (18).

Y la segunda, más importante que estas dos notas de su personalidad, tiene que ver con la doctrina del monje de Wittenberg,

referida a la obediencia a la autoridad secular. En este punto reside el tema del cuento y por eso nos vamos a detener un poco.

La intención de la autora es censurar la obediencia ciega a la autoridad civil, propia de la teología luterana. Las relaciones entre súbditos y poder civil las expuso Lutero en el libro, escrito en 1522 e impreso al año siguiente, titulado De la autoridad temporal y hasta qué punto se le debe prestar obediencia. Se sostiene mayoritariamente que en el orden temporal y terreno el súbdito debe someterse a la autoridad aunque obre injustamente. En general, podemos afirmar con el teólogo Reinhold Mokrosch que aunque en cuestiones religiosas toleraba una resistencia pasiva, "Lutero rechazó toda resistencia activa" (19).

A estos principios doctrinales obedece el padre de Bertilda al consentir con pasividad la entrega de la honestidad de su hija al capricho de un interés lisonjero. Y en la honestidad empañada de Bertilda está la clave de la denuncia de la autora a la doctrina luterana. Indirectamente se sigue una defensa de nuestro código moral que en cuestiones de honor fue tan frecuente en la "Edad de Oro". De hecho, si nos fijamos, estamos ante la antítesis de la conducta observada en todos los dramas de honor de nuestra literatura clásica, y que fue definida por Lope y llevada a la cima por Calderón. Este dramaturgo la sintetiza en estos conocidos versos, convertidos en máxima casi popular desde que salieron de la boca de don Pedro Crespo:

"Al rey la hacienda y la vida
se han de dar; pero el honor
es patrimonio del alma,
y el alma sólo es de Dios" (20).

Lutero había formulado la obediencia a la autoridad en

estos términos, que guardaban en común dos elementos con las proverbiales palabras calderonianas:

"Si tu príncipe o señor temporal te manda estar del lado del papa o creer de ésta o aquella manera o te manda deshacerse de ciertos libros, tendrías que decirle:

'No le corresponde a Lucifer sentarse junto a Dios; Señor mío, estoy obligado a obedeceros con mi cuerpo y con mis bienes; ordenadme en la medida de vuestro poder en la tierra y os seguiré. Pero si me ordenáis creer y deshacerme de libros, no os obedeceré. Pues entonces sois un tirano y vais demasiado alto, mandáis donde no tenéis derecho ni poder, etc.'" (21).

Lutero admite la inobediencia cuando la autoridad "manda donde no tiene derecho", es decir, cuando penetra en la esfera de lo religioso. En el resto de las situaciones el súbdito está obligado a obedecer "con cuerpo y bienes" según el reformador. En esto coincide totalmente con "la hacienda y la vida" del dramaturgo católico. Pero hay un desajuste fundamental en un tercer elemento: el honor por un lado y la creencia religiosa por otro. La interferencia del poder secular en la conciencia religiosa de los súbditos permite la desobediencia en la doctrina luterana, en forma de resistencia pasiva. En cambio el honor manchado exige una venganza reparadora mediante la sangre (22).

Esta concepción tan contrapuesta es la que diferencia al cuento antiprottestante del drama de honor calderoniano. Pero el esqueña caracteriológico de los personajes es el mismo: El capitán (el Elector) saca de casa a la hija de Pedro Crespo (Teodulfo) para satisfacer un capricho personal. El desenlace, al estar basado el asunto en principios ideológicos encontrados,

lógicamente también habrá de ser opuesto. El padre ofendido logra hacer justicia sobre el ofensor en Calderón; mientras que Teodulfo no sólo no salva la honestidad de su hija, sino que con su pasividad, conducta compartida por todos los burgueses de Dresde, se convierte en verdugo de la muerte doble e irreparable de su hija, que muere "de causa física" y "de vergüenza" a la "edad dorada" de su incipiente juventud.

Por otra parte, la voluntad autoritaria y autorizada del Elector, cargo que fue baluarte y sostén de los orígenes del luteranismo, cuando ha muerto su fundador, pretende un nuevo juego de intereses políticos con el que fue enemigo de esa doctrina. Subyace además un mensaje según el cual, la figura de Lutero fue un pretexto con el que jugaron interesadamente muchos príncipes alemanes.

En fin, la "Edad Dorada", surgida gracias a aquel antiprotestante Emperador, y todo el mensaje condensado en el cuento acreditan a la autora como "novelista católica" (23), hostil al protestantismo.

CRITICA

Todas las cuestiones que rozan el protestantismo contemporáneo aparecen en la obra narrativa de Pardo vinculados a personajes ingleses. En la realidad esta era la seña de nacionalidad predominante en los misioneros protestantes llegados a España.

Del mismo modo en sus obras de crítica el protestantismo aparece allí donde la escritora enjuicia la novela inglesa. Esto ocurre en La cuestión palpitante. El título de este libro lo

componen una serie de artículos que la novelista publicó en el diario madrileño La Epoca durante el invierno de 1882 a 1883, para tratar el Naturalismo de Zola. En ellos doña Emilia ataca el movimiento francés en cuanto arte que se fija sólo en lo feo y enfermizo. Pero defiende la literatura realista que se apoya en la observación de la naturaleza y mezcla los elementos de signo contrario en convivencia y equilibrio. La fórmula de arte defendida es la que se observa en el Quijote y la Celestina principalmente, donde se alterna lo alegre con lo sombrío.

Al hablar de la literatura inglesa afirma que algunos espíritus delicados repugnan el crudo naturalismo francés y ponderan el naturalismo mitigado propio de la novela inglesa. Y sobre este género en particular Pardo Bazán hace unas consideraciones religioso-literarias acerca de sus características. Y defiende que mientras en poesía y teatro hay egregios representantes realistas (Chaucer, Shakespeare), en la novela, de nacimiento tardío, aprecia una infiltración del espíritu protestante que le priva de producir una epopeya como el Quijote y la impregna de un espíritu utilitarista:

"Mas si florecieron tempranamente en la Gran Bretaña la poesía y el teatro, la novela nació tarde, cuando ya el país pertenecía irrevocablemente a la Reforma.

¡La Reforma! Donde quiera que prevaleció su espíritu, fue elemento de inferioridad literaria; y bien sabe Dios que no lo digo por encomiar al catolicismo, cuya excelencia no pende de estas cuestiones estéticas, sino por dar a entender que la novela inglesa se resiente de su origen. De cuantos géneros se cultivaron en Inglaterra desde Enrique VIII acá, la novela es donde más se infiltró el protestantismo, por eso los ingleses no produjeron un Quijote, es decir, una epopeya de la vida real que pueda ser

comprendida por la humanidad entera" (24).

Para ella, el protestantismo presta a la novela un lastre utilitarista que le impide alcanzar la fantasía de un Shakespeare o de un Cervantes (25).

Además la novela inglesa tiene otro rasgo que influyó negativamente en su carácter: es la hueste de novelistas-hembras que la cultivan y que le prestan un especial saber pedagógico y ético, dada su estrecha vinculación con el protestantismo:

"A consecuencia de este predominio de la mujer, la novela inglesa propende a enseñar y predicar más bien que a realizar la belleza. Apenas la hija del clergyman ase la peñola, se encuentra a la altura de su padre, y ¡Oh inefable placer!, ya puede ir y doctrinar a las gentes; no sólo posee una cátedra y un púlpito, sino que dispone de medios materiales para la propaganda de la fe. Escribe Carlota Younge el Heredero de Redcliffe; véndese bien la edición, y con el producto compra la autora un navío y se lo regala a un obispo misionero" (26).

Como estos fines y estos componentes morales encuentran aceptación en el público, se produce una especie de acoplamiento entre lector, ávido de ese tipo de novela práctica multifacética, y el novelista que aspira a satisfacer a sus receptores. Y en este maridaje la novela llega a desempeñar una poderosa influencia social, donde lo estético queda relegado por el contenido, convirtiéndose así en una especie de "quinto poder del Estado" (p. 249).

De estas notas moralistas no están libres ni los autores más realistas o naturalistas, como Dickens, Thackeray y George

Elliot. Y a pesar de la observación de personajes comunes y corrientes "hay en las novelas inglesas, por muy realistas que sean, propósito moral y docente, empeño de corregir y de convertir, afán de salvar al lector [...] no del aburrimiento sino del infierno" (27).

Con tales detalles caracterizadores, la escritora gallega encuentra la novela de allende el estrecho como en un estado de general decadencia. Y en lo que se refiere a la aceptación que el público español puede prestar a este tipo de novela, Pardo Bazán piensa que hay dificultades insalvables para el gusto español, provenientes principalmente de la marcada nota de religiosidad distinta a la nuestra, de otro clima y en definitiva de otra sociedad:

"Por añadidura trae la novela inglesa - aun cuando es superior - tan fuertemente impresa la marca de otra religión, de otro clima, de otra sociedad, que a nosotros los latinos, forzosamente nos parece exótica. ¿Cómo nos ha de gustar, v. gr., la predicadora metodista, heroína de Adam Bede?" (28).

En todo este juicio a la novela inglesa, Pardo manifiesta una subjetividad casi sectaria en la que subyace un poso ideológico católico, no exento de un "provincianismo" reduccionista. La Pardo obedece a consignas interiores de su confesión. Tal actitud se nota en sus apreciaciones críticas, de tal manera que las convierte en opiniones maniqueas determinadas por el color del credo (29).

Basta comparar la valoración que hace del escritor jesuita Luis Coloma para darnos cuenta de que la Condesa está midiendo

con dos varas distintas un mismo lienzo. Su prejuicio religioso católico le impide apreciar con objetividad el valor de la literatura o la novela de signo religioso contrario, e inexplicablemente alaba a unos o desacredita o otros con argumentos y razones idénticos. Confiesa "ser admiradora reverente de las órdenes monásticas", pero avisa al lector de que ese "respeto y estimación no pesan en mi ánimo". Sin embargo vemos su arbitrariedad en lo que dice de ese gaditano tradicionalista católico:

"El Padre va a predicar; va a ser misionero bajo el disfraz de novelista. ¿Le negaremos por eso el derecho de ciudadanía literaria? [...]. La novela, fruto de esa intención edificante, ¿es acaso inferior a las que con propósito meramente escriben nuestros novelistas más celebrados?" (30).

Lo que fue motivo censurado en la novela inglesa - la hibridación de sermón y novela - es ahora principio defendido contra los que acusan de tal mezcla al P. Coloma. La religión la empuja a un juicio al revés (31).

LIBROS DE VIAJES Y CRONICAS

Si de los libros de crítica pasamos a los de viaje tenemos que detenernos en dos: AL pie de la Torre Eiffel. Por Francia y por Alemania, de 1889; Y Por la Europa católica, de 1902.

El primer título lo componen dos libros que en su día fueron independientes, pero luego se fundieron en uno sólo bajo el nombre del primero. Sólo nos interesa una crónica fechada en Zurich. Después de visitar durante varios días una feria de muestras de diversos productos en París, Pardo abandona la capi-

tal francesa y se encamina por ferrocarril hacia el norte de Europa. Pero pasa por Zurich y en su recorrido por la fabril ciudad suiza se detiene "al pie de la estatua de Zuinglio", motivo que sirve para titular la crónica del 10 de septiembre de 1889. El lugar despierta en la viajera dos evocaciones y una consideración política de Suiza. La contemplación del lago y el sosiego sedante del ambiente en torno a la estatua traen a su memoria unas palabras del reformador:

"El simulacro de piedra, que destacaba sus vagos contornos sobre el follaje de un jardinete de arbustos, me recordaba las palabras del reformador, tan en armonía con el modo de ser de la ciudad que su estatua domina: 'La libertad no consiste en poder satisfacer sin obstáculos todos nuestros antojos y pasiones, que esto fuera peor tiranía que el despotismo de uno sólo o de varios; la libertad existe donde quiera que dejamos libre curso a la verdad y a la justicia, y donde reina completa igualdad de deberes y derechos'" (32).

Esta libertad civil definida por Zuinglio la encuentra la viajera escritora encarnada y materializada en el estado suizo (33), un estado pacífico, respetuoso, morigerado y bien administrado políticamente, que no obstante parece no ser el más adecuado al talante batallador de la escritora (34).

Desde esta meditación sobre el modo político de administrarse esta nación, adonde la ha llevado el concepto de libertad de la figura histórica que la inspira, vuelve nuestra escritora al apacible jardín que preside la estatua. El paisaje sereno y linfático contrasta con el escenario bélico que fue, hace casi un siglo, para rusos y franceses. En él perdió la vida el célebre pastor protestante Juan Gaspar Lavater, inventor de la

teoría fisiognómica según la cual la condición moral del ser humano se refleja exactamente en su fisonomía. Y recordando las lecturas que en su infancia hizo de Lavater, confiesa la autora con cierta nostalgia que estaba lejos de imaginar que aquella teoría, formulada en Fragmentos fisiognómicos, y que había leído muy divertida, era obra "de un cura hereje" (35).

La calma y la tranquilidad políticas de un país protestante, visitado en 1889, las preside la libertad. Y el Estado se alza como ejemplo de bienestar y de eficacia administrativa y política; pero tal vez resultaría monótono para la escritora gallega de 1889.

La marea que en cuestiones religiosas y sociales surgió en el siglo XIX español y que aún se agitaba al comenzar el nuevo, empujan a Pardo Bazán a comprobar en la Europa católica si el funcionamiento de España era achacable al catolicismo en sí o al modo de vivir éste los españoles (36). Por la Europa católica es otro libro de viajes con esta intención:

"Yo me dirigí a Bélgica movida por el deseo de ver cómo funcionaba una nación donde los católicos ocupan el poder desde hace diecisiete años ..., una nación que figuraba entre las más adelantadas, y que es católica, al menos en gran parte, con un catolicismo activo, coherente, vivaz, sin letras muertas" (37).

El libro está constituido por apuntes con un doble argumento, según la propia autora, social y artístico. Y lógicamente nosotros encontramos nuestro asunto imantado por esos dos polos.

Artísticamente establece un contraste entre los museos católicos y los protestantes. En Amberes ha visitado el Museo

del Estado donde predomina la obra de Rubens y escribe sobre él lo siguiente:

"A este Museo le llamo yo Museo católico, porque predomina en él el sentimiento de la poesía y de la magnificencia religiosa, y de antemano sé el contraste que forma con los Museos protestantes que visitaré, compuestos de representación de la vida humana, civil y doméstica" (38).

Al campo sociológico pertenecen algunas anotaciones relativas al comportamiento religioso. Percibe que practican la religión varones y hembras sin el desdén ofensivo español de considerar la práctica religiosa propia de mujeres. Hay también más tolerancia y sinceridad frente a las polémicas propias del catolicismo español y observa que no hay religiosidad frente a irreligiosidad, como en España, sino respeto al contrario.

El descanso dominical es otro de los rasgos que también apunta. Comprueba que en Francia, lo mismo que en Bélgica, se guarda el descanso dominical y esto le sirve de argumento contra la idea de que en los países católicos apenas se guarda el domingo, mientras que sí se observa en los protestantes:

"Habréis oído - hemos oído todos - que en Inglaterra, y generalmente en los países protestantes, el domingo se observa y guarda con estricta severidad. Hacíase de esto argumento contra la religiosidad de los países católicos, donde el domingo apenas se respetaba. La decoración ha cambiado. En Londres ya se quebrante el reposo dominical; en Francia y Bélgica a cada paso se guarda más escrupulosamente. París, en domingo, recuerda a Londres" (39).

Estos detalles de carácter sociorreligioso observados en

pueblos confesionalmente católicos son pruebas que confirman la seguridad presumida por Pardo Bazán de que el problema político y social que en materia religiosa se dio en nuestro país no es debido al catolicismo en sí, sino a la manera española de vivir y practicar esa doctrina.

Por nuestra parte creemos que no se trata de plantear la cuestión en términos excluyentes de catolicismo o protestantismo, como parece que ocurrió cuando se decidió a hacer este viaje por la Europa católica, sino desde la perspectiva armónica de una libertad interiorizada, sedimentada y respetuosa; y sobre todo, comprobado que no es una cuestión de confesionalidad, desde el substrato social y humano que hace germinar y fructificar o no esa libertad civil.

De este modo hemos llegado al final de la exploración y seguimiento del rastro que el protestantismo ha dejado en la obra de Pardo Bazán. Es hora de fijar unas conclusiones finales que pueden esquematizarse en tres vertientes: sociológica, doctrinal y artística.

Desde el punto de vista sociológico, el protestantismo aparece principalmente en personajes de origen anglosajón. Tan sólo hemos encontrado una persona española convertida a la religión reformada y con ello ha provocado en sus compañeros el desprecio, la exclusión y hasta la negación del agua. Y los ingleses adscritos a este credo han encontrado siempre el rechazo español, bien en forma violenta, como en La Tribuna, bien mediante la evitación de la coexistencia laboral, como en La sirena negra. El índice de mayor aceptación no sobrepasa el grado de tolerancia prevenida en el descreído racionalista que es Salustio, en La prueba. Es justo reconocer, sin embargo, que su amigo Luis Portal, tras una fase crítica, contrae matrimonio

con la hija de los pastores ingleses. Lo cual no deja de ser sorprendente en una sociedad a la que Pardo Bazán se mantiene fiel.

Este comportamiento de la sociedad española que la novelista pretende reflejar en sus novelas deja entrever también una cierta complacencia de la autora; más notable si comparamos la presentación y el tratamiento literario dado a los protestantes de las novelas con Kinsley, hereje e inglés también, que lleva a cabo una regocijante aventura católica en Transitorio (40).

Su refractaria postura ante la religión de los ingleses se suaviza cuando opina sobre el Estado de otro de los países acogidos a la Reforma. La patria de Zuinglio, en cuyo seno ha prendido el concepto de libertad definido por él, es considerada por la Pardo como modelo de estados prósperos y pacíficos; pero con todas sus ventajas, su modo de vida es acaso inapropiado para temperamentos latinos, o al menos para la latinísima doña Emilia.

Desde el punto de vista doctrinal son muy breves y escasas las notas halladas en su obra. Lutero como hombre y como teólogo apenas halla eco en su escritos. Y en la única ocasión que se acerca a este reformador es para darnos las tres pinceladas tópicas de su personalidad humana y una impugnación de su principio de obediencia debida a la autoridad y que ella lleva al campo del honor. El ataque a este punto teológico ha sido hecho desde la perspectiva artística propia de autores tan contrarreformistas como Calderón.

Si nos adentramos en el apartado artístico, la nota anti-británica, que es tanto como decir antiprotestante, (recuérdese la ratificación de su juicios literario hechos sobre la novela inglesa en la carta al Marqués de Premio Real citada en nota

31) es también perceptible igualmente. El expreso equilibrio de ánimo que dice adoptar a la hora de ejercer la crítica no lograba encubrir su arbitraria opinión negativa hacia todo lo no latino en general, como sinceramente confesó en una ocasión (41). Por eso no compartimos la idea de Soledad Miranda cuando dice que los entes de ficción de doña Emilia mantuvieron una actitud de rechazo de las sectas protestantes que no fue compartida por su creadora (42). Pardo Bazán, tanto en su obra de ficción como en la crítica y en los libros de viaje, ofrece una "refractaria" visión del protestantismo y de aquellos aspectos sociales o artísticos que habían surgido como hijuelos de la Reforma, especialmente en el mundo anglosajón. E incluso denuncia el principio luterano de obediencia a la autoridad en La Edad Dorada.

NOTAS:

1. Dice Mariano Baquero Goyanes que "doña Emilia debió de escribirla casi para completar en la práctica su defensa teórica del naturalismo en La cuestión palpitante" ("La novela española en la segunda mitad del siglo XIX" en Historia General de las Literaturas Hispánicas, V, dirigida por Guillermo Díaz-Plaja, Barcelona, Barna, 1958, p. 114).
2. "Prólogo de la autora a la primera edición", reproducido en La Tribuna, edición de Benito Varela, Madrid, Cátedra, 3ª edición, 1981, p. 57. Las citas de esta novela las hacemos por la edición citada y en el cuerpo del trabajo.
3. "Prólogo de la autora a la primera edición", Op. cit., p. 57. Hay otras novelas con el mismo escenario (La piedra angular, 1981, Doña Milagros, 1894) y muchos cuentos. En De mi tierra, libro de crítica y de viajes, de 1888, la autora hace una descripción detallada de esta ciudad. Véase en Obras completas, IX, Madrid, Agustín Avrial impresor, 1892, pp. 323-352 .
4. Esta expresión, tan popular como ridiculizadora, la encontramos para apellidar a un cura protestante inglés, en "Para la historia", El Tío Cayetano, periódico tradicionalista inspirado por Pereda. (El Tío Cayetano, 4, 2ª época, 29 de noviembre de 1868, p. 2)
5. Una intención semejante se esconde en la pintura física del matrimonio que nos da el joven estudiante Salustio de La prueba. Ya lo veremos.
6. Dice así: "Parece ser que, amparado por la susodicha declaración del Sr. Romero Ortiz [sobre la libertad de cultos], se presentó en Cartagena un cura protestante a predicar la religión de Lutero. Mientras habló de Dios y sus atributos, la cosa no presentó carácter alguno alarmante, pero llegó el reverendo pastor a negar el misterio de la Inmaculada Concepción, y fue tal el entusiasmo [subrayado suyo] del pueblo cartagenero que si el inglés no se refugia en un buque de su nación, sabe Dios lo que hubiera sido de él. Así lo confirman varios periódicos de Madrid".
"Pues bien; el hecho ha trascendido a largas distancias y me consta que ha dado ocasión a tres comunicaciones cuyas fidelísimas copias ofrezco a continuación a los lectores".
A continuación se transcriben las tres comunicaciones correspondientes a un protestante, el Reverendo Willians Inguilis Manguilis, un visir y un rabino" (El Tío Cayetano, 4, 2ª época, 29 de noviembre de 1868, p. 2).

7. Emilia Pardo Bazán, Obras completas, I, Madrid, Aguilar, 4ª edición, 1973, p. 645-646.
8. La acción de La prueba ocurre en los años ya de la monarquía alfonsina. Francisco Rodríguez de Coro, citando a de la Fuente, escribe lo siguiente, relativo a la importancia cuantitativa de los protestantes madrileños: "Según de la Fuente, hacia 1872 alcanzarían la cifra de 3.623, repartidos en nueve capillas, siete en escuela y dos sin ella, situados en la calle de la Madera Baja, Calatrava ...". (País Vasco, Iglesia y Revolución Liberal, Caja de Ahorros de Vitoria, 1978, p. 248). Y más expresivas son las palabras escritas por Carmen de Zulueta recogiendo esta eclosión: "El 24 de enero de 1869 se inauguró la primera capilla protestante en Madrid, en la calle de Catalina de los Donados, 2 con capacidad para 400 personas. Los predicadores de los servicios dominicales eran Ruet, por la mañana y Carrasco, por la tarde. Ambos se distinguían por sus dotes de oradores - Carrasco era donocido como el 'Castelar protestante', y el público se aglomeraba para oírlos. Muy pronto hubo necesidad de un local más amplio, y el 21 de marzo del mismo año 69 se abrió la capilla de Madera Baja, 8" (Carmen de Zulueta, Misioneras, feministas, educadoras. Historia del Instituto Internacional, Madrid, Castalia, 1984, p. 62).
9. Obras completas, II, Aguilar, citada, p. 902.
10. Juan Paredes Núñez afirma que Transitorio apareció en La Ilustración Española y Americana en 1912 (Los cuentos de Emilia Pardo Bazán, Granada, Universidad de Granada, 1979, p. 524).
11. Obras completas III, Aguilar, citada, p. 510-511.
12. Obras completas III, p. 511.
13. Los cuentos de Emilia Pardo Bazán, Granada, Universidad de Granada, 1979, pp. 494-498.
14. No creemos apropiado en este momento verificar los hechos históricos que sirven de marco ambiental a la anécdota. Pero pensemos que el Elector no es Federico el Sabio, pues éste murió en Mayo de 1525, once años antes de su protegido Lutero.
15. Citamos por la obra de Paredes Núñez, pp. 495-496. Aprovecho la nota para indicar que hay un error en la pagina-

ción: la página 496 es en realidad la 497 y ésta es aquélla. Nosotros citamos teniendo en cuenta la enumeración hecha.

16. Ibídem.
17. Op. cit. p. 498.
18. Op. cit. p. 494. "Comer, beber y cantar" son atribuciones propias del hogar de Lutero y más concretamente del antiguo fraile alemán. Así lo vemos en Ricardo García-Villoslada, Martín Lutero II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1976, pp. 254-255.
19. "Política y sociedad en la teología de Lutero", en Concilium, XII, núm. 118, septiembre-octubre, 1976, p. 187.
20. El alcalde de Zalamea, jornada I, escena XVIII.
21. Martín Lutero, Escritos políticos, estudio preliminar y traducción por Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 49-50.
22. Francisco Ruiz Ramón escribe sobre el particular lo siguiente: "El derramamiento de sangre del ofensor es el único medio que el ofendido tiene para integrarse como miembro vivo a la comunidad" (Historia del teatro español, I, Madrid, Alianza Editorial, 2ª edición, 1971, p. 159).
23. La hermana María Rosa Delgado llevó a cabo una tesis doctoral con este título: Emilia Pardo Bazán novelista católica. Universidad de Madrid, 1965.
Edward F. Mclean también ha investigado cuestiones relacionadas con nuestro estudio, pero que no ha podido consultar. Se trata de otra tesis: Objetivity and Chance in Pardo Bazán's Treatments of Priests, Agnostics, Protestants and Jews. Duke, 1961 (DAXXII873).
24. Emilia Pardo Bazán, La cuestión palpitante, en Obras completas, I, edición original, Madrid, Imp. de A. Pérez Dubrull, 4ª edición, 1891, p. 245.
25. Sobre este particular es muy interesante la teoría propuesta por doña Emilia. Considera que una hibridación o cruce latino-sajón podría dar frutos preciosos y no en el viejo continente, sino en América del Sur, donde se podría lograr una recastación o mezcla sanguínea. A esa mezcla debe Shakespeare su genialidad: "Shakespeare era algo así:

su propia lengua está plagada de latinismos: es latín a medias " (De siglo a siglo, en Obras completas, XXIV, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Idamor Moreno, 1902, p. 208).

26. La cuestión palpitante, edición citada, p. 247.
27. Idem., p. 251.
28. Idem., p. 253.
29. Harry L. Kirby Jr. ha visto también la parcialidad de sus juicios y afirma brevemente: "Su religiosidad modificó sus interpretaciones críticas " (en el "Prólogo" a la Crítica literaria, O.C. III, Madrid, Aguilar, 4ª edición, 1973, p. 516).
30. Retratos y apuntes literarios, en Obras completas, XXXII, Madrid, R. Velasco, Impresor, 1908, p. 300.
31. Esta tesis mantenida fue ratificada mediante carta de contestación al Marqués de Premio Real quien en otra anterior llamaba la atención sobre algunas afirmaciones hechas por doña Emilia. Esta, en respuesta a las observaciones de áquel, le escribe lo siguiente: "Le llama a V. la atención mi aserto de que donde quiera que prevaleció el espíritu de la Reforma, fue elemento de inferioridad literaria. No sé si se fijó V. en el valor de la palabra espíritu. Por prevalecer el espíritu entiendo yo, y creo que entiendo todo el mundo, no la victoria material, sino el predominio moral y completo en las costumbres sociales y en las ideas artísticas. Así Alemania no es un argumento en contra de mi tesis, porque allí el protestantismo no logró nunca hacer la sociedad y las letras a su imagen. Inglaterra, Suiza, Norte América, son los países donde el espíritu reformista logró infiltrarse y dominar; Inglaterra, al enterrar con Snakespeare la última savia católica, enterró también, para siempre, el drama; suizos y yankees ya sabemos lo que han dado de sí " (La cuestión palpitante, ed. cit. p. 295).
32. Al pie de la Torre Eiffel, O.C. XIX, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Idamor Moreno, 1889, p. 244.
33. "En lo que cabe, dentro de lo humano, parecíame que Suiza realizaba este concepto ideal de la libertad civil. Respetuosa en acatar la ley; morigerada en su costumbre y en sus aspiraciones; ajena al fausto, al desbarajuste administrativo y al alarde bélico, norma de muchas naciones euro-

peas; consagrada silenciosamente a tejer algodón y fabricar sedas y paños, a albergar a los viajeros sin robar y asesinar a ninguno - ni aún cuando se pierden en los desfileres con carteras repletas de oro y billetes -; dedicando al presupuesto de Instrucción pública lo que ahorra en el de Guerra y lo que físicamente sería imposible gastar en el de Marina; conservando la salud pública con la fuerza y la sencillez de costumbres, el bienestar con la benignidad de los tributos, y el equilibrio del Erario con la moderación en los gastos y la noción de que la política no es carrera, Suiza puede presentarse como modelo de Estados venturosos " (Idem., pp. 244-245).

34. "A la larga ¿qué sé yo si tanta ecuanimidad acabaría por aburrirme?. El espíritu necesita su oleaje, su mar viva y rugiente, y aquí no hay sino lagos, lagos que riza de tiempo en tiempo una brisa fresca " (Idem., p. 247).
35. "Juan Gaspar Lavater salió de su casa con la distracción y el valor descuidado propio de los soñadores, en ocasión que las calles de Zurich estaban llenas de furiosas tropas francesas; y sin cuidarse del peligro que corría, intentando contener a la soldadesca desenfrenada, recibió mortal balazo en el vientre. Me acordaba de este episodio al pie de la estatua de Zuinglio, porque, de niña, los Fragmentos fisiognómicos de Lavater, con curiosas láminas iluminadas, me divertían muchísimo, y andaba yo bien lejos de imaginarme al autor en figura de teósofo y cura hereje " (Idem., p. 246).
36. Esta preocupación por España acerca a la viajera escritora con los jóvenes escritores del 98. "Hay un estado de opinión semejante al suyo", dice Carmen Bravo Villasante refiriéndose al problema que muestran Ramiro de Maeztu y Miguel de Unamuno (Vida y obra de Emilia Pardo Bazán, Madrid, Emesa, 1973, p. 186).
37. Por la Europa católica, en O.C. XXVI, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Idamor Moreno, 1902, p. 5.
38. Op. cit., p. 53.
39. Idem., pp. 92-93.
40. Francisco Pérez Gutiérrez ha captado también esta "complicidad" de la autora cuando reseña los capítulos XXIV y XXV de La Tribuna: "La religiosidad popular [...] ha sido vívidamente captada por la escritora, por cierto, no sin

que dejen traslucirse algunas complicidades con lo castizo del rechazo de la herejía."

(El problema religioso en la generación de 1868, Madrid, Taurus, 1975, p. 354)

41. "Que existen energías morales en los países anglosajones, y altruismo, y hogar, y familia, y respeto a la mujer, y una apasionada y tenaz protección a la infancia, no lo podemos negar los latinos más latinos, y yo lo soy en alto grado, refractaria sin querer, por instinto, a lo que no lleva el sello de la raza y de la cultura latina " (De siglo a siglo, Obras Completas XXIV, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Idamor Moreno, 1902, p. 206).
Muchos de estos atributos los ha plasmado en su novelas: el calor de hogar, la receptividad se ven en el capítulo VII de La prueba, así como un proyecto de mujer nueva representado en Mo. Y la protección a la infancia se apunta en la profesionalidad de Annie Dogson, en La sirena negra. Con ello no se excluye el instintivo rechazo que lo impregna y que confiesa tener.
42. Soledad Miranda García, Pluma y Altar en el siglo XIX. De Galdós al cura Sta. Cruz, Madrid, Pegaso, 1983, p. 336.

VICENTE BLASCO IBAÑEZ

En la obra de este valenciano no son frecuentes las alusiones al protestantismo o a los protestantes. Y dentro de esa infrecuencia se ve con claridad que muchas giran en torno a la idea de la intolerancia religiosa que ha padecido la España moderna y contemporánea. Quizá por ello el novelista, tan comprometido con la cuestión de las libertades sociales, no se olvide de señalar aquellos ejemplos de tolerancia e intolerancia que le brinda la vida de viajero. Tampoco falta el ejemplo en su novelística.

LA INTOLERANCIA

Así, en La catedral (1903), el exseminarista Gabriel Luna, revolucionario teórico, pronuncia una diatriba anticlerical contra la intolerancia de la España de los Austrias en el significativo marco de la catedral de Toledo. Nos describe el ambiente de esa España negra e intolerante, especialmente en la época de Carlos I y Felipe II que crearon una atmósfera enrarecida con sus ideas cesaristas y religiosas. Dice, refiriéndose a esos monarcas, que "mataron a la antigua religiosidad española, tolerante y culta por su continuo roce con el mahometismo y el hebraísmo" (1).

Para Gabriel Luna, en quien tanto puso de sí mismo Blasco Ibañez, la intolerancia española no es producto espontáneo de nuestro pueblo, como suelen afirmar algunos historiadores. La Edad Media es prueba para desacreditar tal opinión. Precisamente fue ese espíritu cesarista unido a la revolución luterana lo que provoca la represión inquisitorial y el surgimiento del fanatismo y la intolerancia. Gabriel Luna dirá en su discurso ante

el cura don Antolín:

"La intolerancia religiosa, que los historiadores extranjeros creen un producto espontáneo del suelo español, nos fue importado por el cesarismo germánico. Era el fraile alemán que llegaba con su brutalidad devota y su locura teológica, no templada como en España, por la cultura semita. Con su intransigencia provocaba la revolución de la Reforma en los países del Norte y, arrojado de ellos, venía aquí a renovar en tierra nueva su incultura y su fanatismo. [...] La simiente extranjera produjo en poco tiempo una inmensa selva: la selva de la Inquisición y del fanatismo que aún subsiste" (I. p. 1006).

Para Gabriel Luna, Lutero y los césares plantaron o hicieron arraigar en España la semilla de la intolerancia. Y se observa además en estas palabras que la Reforma fue provocada por la intransigencia del monje rebelde. Hoy la historiografía no admite esa explicación. Roma lo expulsó de su seno donde siempre quiso vivir Lutero (2).

Y en cuanto a la contribución de Lutero a la exacerbación del espíritu intolerante español, Blasco Ibáñez, a través de Gabriel Luna, coincide con Juan Valera. Para los dos novelistas la rudeza fanática de los españoles la exacerbó Lutero (3).

En el mundo real observado en sus viajes hay tres ocasiones en que el escritor valenciano destaca la libertad religiosa y la convivencia armónica entre hombres de distintas religiones. En el comienzo del itinerario de su viaje a Oriente, la ciudad de Ginebra se le ofrece al viajero como "refugio", donde "el respeto a la libertad humana fue y es aún un dogma religioso del pueblo Ginebrino" (4). Y prosigue más adelante:

"Aquí se refugiaron todos los que por desear una conciencia libre no encontraban en Europa tierra donde colocar sus pies y una piedra en la que descansar su cabeza; todos menos nuestro compatriota Miguel Servet, víctima de los rencores de Calvino" (II, p. 14).

Cuando el viajero llegue a Constantinopla destacará también la más notable de sus cualidades religiosas: el respeto a los diferentes credos. Constantinopla es por antonomasia centro de convivencia religiosa:

"En ninguna ciudad del mundo existe la libertad religiosa que en Constantinopla. [...] En Constantinopla viven todos los cultos con entera libertad y todos sus ministros gozan de igual respeto" (II, p. 100).

Ginebra y Constantinopla. Pero hay otro tercer hecho observado por Blasco en otro libro de viajes y que también es ejemplo de tolerancia. En el trasatlántico Franconia, que vemos en La vuelta al mundo de un novelista, y que acaba de abandonar las costas de Honolulu, van a bordo personas de diversas nacionalidades y religiones. Hay masones que han fijado un anuncio para llamar a los hermanos con el fin de fundar una logia durante el viaje; hay pastores protestantes que viajan para visitar las misiones de China; y hay también un sacerdote católico "creyente fervoroso y sincero, pero sin intransigencias; un representante del catolicismo a estilo de los Estados Unidos, que es allá la religión más democrática" (III, p. 415).

Junto a estos tres credos diferentes se encuentra también un fundador de una nueva religión. Y la sorpresa de Blasco surge cuando ve la actitud respetuosa de todos los otros religiosos para con este joven fundador de una religión sincrética. Recoge

el viajero esta observación:

"En este buque poblado de personas que se acostumbran desde la escuela a respetar todas las creencias, nadie se extraña ni nace objeto de burla el viajar con el fundador de una nueva religión" (III, p. 416).

Blasco deja traslucir en esas palabras la falta de esa indiferencia respetuosa que tenemos en España. Y añade: "Al norteamericano no le extraña ninguna doctrina religiosa, y es incapaz de burlarse de ella por extravagante que parezca a los demás" (III, p. 416).

Ni el cura católico ni los pastores protestantes se inmutarán ante la conferencia del fundador, en donde ocupan "lugar preferente los pastores protestantes y el cura católico" (III, p. 416).

Es el peso histórico de nuestro comportamiento religioso excluyente el que se descubre en este Blasco, ya maduro, que apunta sorprendido:

"Es un espectáculo característico de la vida norteamericana que los latinos, violentos e intolerantes no podemos concebir, y extraña a nuestros ojos cuando lo presenciamos" (III, p. 416).

Una causa parece apuntarse en este ejemplo de tolerancia a bordo, como origen del respeto, y esa causa es el hecho de acostumbrar a las personas a respetar a los demás "desde la escuela".

Es una cuestión de educación más que de carácter. Ya nos dijo antes por medio de Luna que nuestra intolerancia fue sem-

brada. Para Blasco, pues, este problema tan enraizado en la historia moderna y contemporánea española es una cuestión circunstancial y no genética, como se deduce de lo antes expuesto.

ORIGEN Y TRIUNFO DE LA REFORMA

Blasco Ibáñez hace algunas observaciones relativas al origen y desarrollo de la Reforma en los libros de viajes. En El país del arte (1896) el novelista viajero recoge las impresiones recibidas durante su viaje por Italia. Su ánimo se conmueve al llegar a la Plaza de San Pedro y presenciar "el templo más grandioso de la cristiandad" (I, p. 199). La asombrosa basílica le hace evocar el origen y los medios utilizados para levantar este costosísimo templo. Las indulgencias fueron un recurso y provocaron el levantamiento del fraile Martín Lutero:

"Echáronse a la plaza las indulgencias, como papel abundante que se vende con descuento; iban los dominicos de pueblo en pueblo, con aparato de juglares, vendiendo a gritos el perdón de los pecados con arreglo a tarifa. En Alemania el padre Tetzl plantaba la tienda en cualquier plaza, absolviendo todo para enviar dinero a Roma; y tan grande fue el escándalo, que le bastó a un agustino oscuro, llamado Martín Lutero, protestar contra tan indigno comercio, para ver inmediatamente a su lado las naciones del Norte.

El maravilloso templo se hizo con el dinero de los fieles, pero a cambio de tal maravilla, el papado perdió media Europa" (I, p. 199).

En otra ocasión será la ciudad de Viena la que le hace

rememorar la circunstancia política en que se vio envuelto el protestantismo naciente y su distribución territorial posterior. A la dinastía austriaca debe el papa la sumisión de muchos de sus estados espirituales. Dice en Oriente:

"La revolución protestante hubiese arrebatado a Roma sus mejores estados espirituales, a no ser por la Casa de Austria. Los reyes de España, después de largas guerras, sólo pudieron conservar fiel al papado la católica Bélgica. Los emperadores de Austria, con la espada implacable de Wallenstein y los horrores de la Guerra de los Treinta Años, mantuvieron sumisos al Pontífice enormes estados" (II, p. 35).

Tiara y corona fueron las fuerzas de contención del pujante movimiento protestante. Sin embargo en esta lucha expansiva favorecieron al protestantismo otros factores históricos como fueron las amenazas de los turcos. Dice Blasco en la misma obra:

"Sin los sultanes de Constantinopla, fanáticos coranistas, ansiosos de someter Europa entera a la Ley del Profeta, la Reforma religiosa iniciada por Lutero habría perecido, lo mismo que los intentos anteriores, y tal vez el norte europeo seguiría a estas horas con la conciencia sometida al gran sacerdote de Roma" (II, p. 81).

Este credo, enemigo común de católicos y protestantes, obligó a estas dos ramas cristianas a aliarse. De este modo el miedo al exterior impidió al catolicismo imponer orden en el interior de Europa. Una especie de acuerdo oculto entre protestantes y mahometanos favoreció a la Reforma:

"Como si los déspotas de Oriente estuviesen de acuerdo con

los partidarios de la Protesta religiosa, cada vez que los soberanos europeos, a impulsos de una paz momentánea, volvían los ojos hacia el lugar de la herejía, en Constantinopla se armaba una nueva expedición y el grito pavoroso corría por todo el continente: '¡Que baja el turco!'" (II, p. 81).

Poco a poco la doctrina nueva desgajada de Roma iba creciendo. Cuando el turco cesó en sus amenazas, "la herejía fácil de matar en la cuna, había crecido desmesuradamente. La necesidad de hacer frente al turco costó a Europa la pérdida de media Europa" (II, p. 81).

REFORMA Y MODERNIDAD

Además de la intolerancia y la amenaza turca, también guarda relación con la Reforma el tránsito operado en la Historia desde la fe a la razón, ie., el paso a la modernidad.

La destrucción de todo germen luterano en nuestra península contribuyó a quebrar la línea de evolución progresiva del sistema político. Esta es la opinión del doctor Luis Aresti, personaje de El Intruso (1904). Nos dice este partidario de los avances sociales y políticos que el paso de la fe a la razón o tránsito a la modernidad no puede darse de forma suave, sino violentamente, porque en nuestro país falta el elemento lubricante de la Reforma:

"En otros pueblos más adelantados, la gran crisis religiosa, el paso de la fe a la razón, se había verificado dulcemente, en medio del respeto y la libertad. La Reforma, con su espíritu de crítica y libre examen, había servido de puente. Pero en esta tierra había que dar un salto violento

[...]. El salto había de ser rudo y brutal" (I, p. 1125).

Parece darse cierta contradicción entre estas palabras del bilbaíno Aresti, que tiene mucho de Blasco Ibáñez (5), y las de Gabriel Luna. Para éste la Reforma luterana y el cesarismo germánico rompieron el espíritu de convivencia propio de la España medieval de las tres culturas. El doctor Aresti ve, sin embargo, que la Reforma contribuyó en gran medida a realizar un progreso sin traumas gracias al libre examen.

UN CONVERSO AL PROTESTANTISMO

Don Luis Aresti, hombre enérgico y sin fe religiosa, habla en una ocasión con un contratista de minas. El médico de Bilbao le llama a este interlocutor Mylord por su anglofilia. La historia laboral de este contratista comenzó siendo capataz en las minas de una compañía inglesa asentada en Gallarta. El celo excesivo en la vigilancia del trabajo de los obreros le valió la protección del jefe de la compañía minera y su elevación de categoría. El flamante contratista en señal de agradecimiento se convierte al protestantismo:

"La protección del jefe le elevó a contratista, colocándole en el camino de la riqueza y para mostrar su gratitud al inglés, había abrazado el protestantismo" (I, p. 1082).

Esta adulación manifestada de tan extraña manera tenía también su variante educativa e indumentaria. Envió a su hija a estudiar a Inglaterra y los dos adoptaron modos de vestir ingleses:

"Era viudo, con sólo una hija, y ansioso de ligarse más

íntimamente con sus protectores la tuvo durante seis años en un colegio de Inglaterra, volviendo de allá la muchacha con un exterior púdico y unas costumbres de confort que regocijaban a toda Gallarta. Los domingos, Mylord y Myladie bajaban a Baracaldo, vestidos con trajes que encargaban a Londres. Allí se confundían con las familias de los ingenieros y los mecánicos ingleses empleados en las minas y en las fundiciones de la ría, que llenaban la única capilla evangélica del país" (I, p. 1082) (6).

Este contratista es el único personaje protestante que hemos encontrado en sus novelas. No está suficientemente claro que pertenezcan al credo reformado los dos "herejes" que trabajan como empleados en las bodegas Dupont Hermanos. El hecho de "no ser católicos" y referirse a ellos como "herejes" parece hacernos pensar que sí son protestantes (La bodega, I, p. 1227).

Finalmente quiero referirme a la postura protestantizante que mantiene el prelado don Sebastián en relación con el celibato del clero. Dice este obispo perteneciente a la novela La Catedral:

El celibato eclesiástico es una invención de los nombres, un detalle de disciplina acordado en los concilios; pero la carne y sus exigencias son anteriores en muchísimos siglos: data del Paraíso. Quien salta esta barrera no por vicio sino por pasión irresistible, porque no puede vencer el impulso de crear una familia y tener una compañera, ese falta indudablemente a las leyes de la Iglesia, pero no desobedece a Dios" (I, p. 1043).

Parecen resonar aquí las palabras del apóstol Pablo enviadas a los corintios. En la epístola primera, capítulo VII,

versículo 9, aconseja que se case aquel que no tiene el don de la continencia.

Las consideraciones sobre la tolerancia; algunas referencias al contexto histórico y a las causas del origen y desarrollo de la Reforma, y las notas de color sociorreligioso que ponen la conversión al protestantismo de Mylord o la postura protestantizante de don Sebastián, constituye todo lo relacionado con el protestantismo en la obra de Blasco Ibáñez.

Lo expuesto arriba deja ver que en este autor las cuestiones protestantes están relacionadas con asuntos políticos y sociales. Y el tono antiluterano de Gabriel Luna se contrapone con la contribución que la Reforma presta en el paso de la fe a la razón, según Aresti.

NOTAS:

1. La catedral, Obras completas, I, Madrid, Aguilar, 8ª edición, 1978, p. 1006. Judíos, católicos y protestantes conviven en Gibraltar (Luna Benamor, Obras completas, II, p. 430).
2. Véase Lucien Febvre, Martín Lutero: Un destino, México, Fondo de Cultura Económica, 5ª reimpresión, 1983, pp. 136-137, y especialmente p. 141. Teófanos Egido también considera que por turbios intereses políticos, Roma no dejó otro camino a Lutero que la retracción ("Lutero desde la historia", en Revista de Espiritualidad, 42, núm. 168-169, julio-diciembre de 1983, pp. 404-405).
3. Juan Valera, Crítica literaria, en Obras completas, II, Madrid, Aguilar, 4ª edición, 1958, p. 1167.
4. Oriente, Obras completas, II, edición citada, p. 14.
5. Algunas coincidencias biográficas y de carácter entre Blasco y Aresti las ha señalado Wenceslao Miranda, Posición filosófica, religiosa y social en las novelas de tesis de Blasco Ibáñez, Lugo, Ediciones Celta, 1969, p. 123.
6. El Intruso fue publicado en 1904. Su acción es contemporánea; un dato revelador al momento del desarrollo esta claramente expuesto en el capítulo III, página 1123, cuando el doctor Aresti previene al millonario Sánchez Morueta del intrusismo sigiloso que practican los jesuitas. La advertencia se la hace Aresti refiriéndole el argumento de La Intrusa, de Maeterlinck. Este drama francés en un acto fue publicado, como sabemos, en 1890. Por tanto podemos decir que para esas fechas no es cierta la afirmación de que Baracaldo tenía "la única capilla del país". Juan Estruch afirma que en San Sebastián existían comunidades protestantes desde 1872; y en Bilbao, desde 1876 (Los protestantes españoles, Barcelona, Nova Terra, 1967, p. 20). El local de Bilbao se abrió públicamente en junio de 1877, y era espaciosísimo, pues "podían reunirse comodamente 2.000 [sic] personas" afirmaba la Revista Cristiana, XXII, núm. 505, de 15 de enero de 1901, p. 4. Sin embargo deben de ser 200 por, lógica.

POMPEYO GENER

Pompeyo Gener fue un intelectual muy conocido en su tiempo. Su biografía estuvo salpicada de anécdotas curiosas que eran objeto de comentario en tertulias y ateneos. Nació en Barcelona en 1848 y murió en la misma ciudad en 1919. Julio Cejador y Frauca hizo de él esta breve semblanza:

"Pompeyo Gener (n. 1848-), de Barcelona, doctor en Farmacia, Ciencias naturales y Medicina, espíritu rebelde, trajo el primero a España y propagó en libros, con desenfado, valentía o desvergüenza, según los criterios, las filosofías extranjeras panteístas, anticristianas. Es librepensador, filósofo bilingüe, positivista, literato catalán, francés y castellano, hombre de bastante cultura, escritor suelto, ingenioso, que se sale de lo común y trillado de sus ideas y valiente y sincero en declararlas, muy afrancesado en ellas y lenguaje poco castizo, por consiguiente, aunque rico de estilo, elegante, natural y fácil. 'Huyendo de los galicismos, escribe en francés', dijo Clarín" (1).

Entre el novelista y crítico Clarín y el polígrafo y médico barcelonés surgió una polémica a propósito de la publicación de Literaturas malsanas (Madrid, 1890), que Clarín combatió acerbamente. La crítica del autor de La Regenta provocó la réplica de Gener en un opúsculo titulado El caso Clarín (1890).

Su producción fue amplia tanto en el campo filosófico como en el histórico y literario. Entre sus obras hay algunas que tratan de Miguel Servet y su ejecución por Calvino.

La Enciclopedia Universal Ilustrada (Espasa) en su tomo XXV

cita entre las obras de Gener dos títulos con el nombre del famoso hereje de Villanueva de Sigüenza: Miguel Servet (Barcelona, 1904) y Miguel Servet, drama en cinco actos (Barcelona, 1906). Yo no he encontrado esas obras así tituladas (2). Sin embargo le pertenecen dos novelas que la famosa enciclopedia no menciona y que también tienen que ver con el famoso médico y teólogo vilanovano. Son obras de carácter histórico: Ultimos momentos de Miguel Servet. Novela histórica (1907) (3) y Pasión y muerte de Miguel Servet. Novela histórica o historia novelesca con apéndices documentarios (4).

En 1911 publicó otro trabajo sin pretensiones artísticas insistiendo en el tema: Servet. Reforma contra Renacimiento. Calvinismo contra Humanismo (5). Se trata de un trabajo histórico y crítico sobre "el inmortal Miguel Servet ". Al frente lleva un "Prefacio" que contiene palabras pertenecientes a fechas distintas. Las primeras corresponden al 23 de noviembre de 1903 y ello nos hace pensar que pudieran corresponder a un primer acercamiento al tema, que sería ese Miguel Servet, de 1904, mencionado por la Enciclopedia Universal. En esta primera parte del "Prefacio" podemos leer lo que sigue respecto de la cuestión Servet-Calvino:

"Yo no veo más que un mártir sublime y un malvado horrible: Servet y Calvino; [Estas palabras van en mayúsculas] y en el primero un genio, un sabio, un filósofo que estaba en la verdadera historia de la perfección humana; y en el otro un criminal fanático, estrecho de miras, enemigo de la vida, que quería extremar los dogmas ascéticos cristianos de renunciación hasta hacerlos remontar a las secas teorías jehovistas de Israel. ¡Gloria al primero! ¡Horror y vilipendio eterno para el segundo!" (p. 15).

La cuestión de la condena y ejecución de Miguel Servet ha generado un caudal bibliográfico extenso, más abundante en el extranjero que en España (6). Sin duda ha sido un caso tan trágico, y envuelto en unas circunstancias tan peculiares, que se ha prestado al ataque y defensa de los partidarios de los dos implicados. Pocos estudiosos servetianos se han mantenido con la serenidad y el conocimiento suficiente como para dejar al margen partidismos y presentar la realidad de forma objetiva y equilibrada.

El caso es más complejo que lo que pueden hacer pensar esas apasionadas palabras de Gener que reducen los hechos a la anti-tética y simplificada dualidad moral que hemos visto.

Esta división tan categórica entre buenos y malos y el tono reivindicativo y heroico de la víctima están presentes de manera característica en las dos novelas históricas citadas que, en realidad, son una y la misma con ligeras variantes relativas a la extensión del período cronológico narrado (7). Ultimos momentos de Miguel Servet se ciñe al breve período que va desde mediados de julio de 1553 en que Servet, fugado de la cárcel de Viena del Delfinado el 7 de abril de ese mismo año, llega a la abadía de Bellerive, en el ducado de Saboya, hasta el 27 de octubre de ese año fatal (8). Pasión y muerte... remonta los hechos a la mocedad de Miguel. He aquí el índice capitular desde esa mocedad hasta el suplicio: I Mocedades de Servet; II En Francia; III El proceso de Vienne y la fuga; IV En la abadía de Bellerive; V En Ginebra; VI La hostería de la Rosa; VII Arresto y encarcelamiento; VIII Calvinismo contra Servet; IX La noche terrible; X El Suplicio.

Salvo esa ampliación cronológica que corresponde a los tres primeros capítulos, los menos literaturizables, y algún breve

desarrollo de escenas como la que tiene lugar en la fonda de Rosa entre Servet, ésta y un médico llamado Guinetti, partidario de las sangrías, las novelas no varían. En Ultimos momentos, Rosa la hostelera siente, nada más ver a desconocido Servet, una intensa simpatía de carácter más bien romántico. En la versión ampliada esta mujer, ya madura, es mucho más atrevida. Su carácter ardiente, apasionado e insatisfecho la lleva a ofrecerse para que el doctor Servet la reconozca y le procure un remedio que está segura le puede ofrecer el revolucionario médico (pp. 94-95) (9).

ULTIMOS MOMENTOS DE MIGUEL SERVET

Por todo lo expuesto reducimos nuestro estudio a la primera versión novelada, que así podemos llamar a Ultimos momentos de Miguel Servet. En ella Pompeyo plantea la lucha entre el poder civil y la tiranía puritana del pastor Calvino. De un lado está el extranjero Calvino y sus seguidores reformados, gentes fanatizadas por su oratoria calculada y pragmática. Cuentan con una inquisitorial policía moral, formada también por intrusos en Ginebra. Al otro lado quedan los verdaderos helvéticos, personas alegres, amantes del buen vivir y de la libertad. Son los libertinos, que ven en Servet un trampolín desde el cual se puede dar batalla al calvinismo.

En ese estado de lucha entre calvinistas y libertinos, Servet llega a la abadía de Bellerive cercana ya a Ginebra. Según Gener, se ve obligado a cruzar Ginebra "forzosamente" para alcanzar tierras italianas (10) después de abandonar la abadía, donde su ejercicio de la medicina le delataba bastante y podía poner en entredicho la honra de la bella abadesa. Así es que Servet tiene que meterse en la boca del lobo, mitad por caballe-

rosa honradez, mitad por necesidad.

En la Iglesia de San Pedro donde predicaba Calvin, es descubierto el médico español por los "sicarios" calvinistas. El proceso de su causa pone de relieve el inicuo, tortuoso y maquiavélico proceder de Calvin y, como contrapunto, la inocencia de Servet, víctima de un tirano arbitrario.

Para el desarrollo de estos hechos, Gener distribuye los personajes en dos grupos, el de los buenos y el de los malos. Esta división es norma y vicio utilizados en la novela popular y fácil. En nuestro trabajo la observamos desde el prerrealismo, pasa por las novelas sentimentales y dulzonas de Castelar y con esta obra de Gener cruza las fronteras del siglo (11). Los buenos están adornados de nobles y grandes virtudes espirituales y de muy notables gracias físicas; en tanto que los contrarios carecen de tales cualidades.

LOS CALVINISTAS

Los personajes calvinistas están presididos por el "miserable" Calvin, un francés intruso en Ginebra que so pretexto de la salvación universal se erige en tirano de la República. Dentro de su grupo de incondicionales esta Nicolás de Lafontaine, hombre de su confianza y también extranjero, carente de escrúpulos. Menos importancia que este aventurero, paisano del "misántropo" Calvin, tienen D'Arlo y Desfosses Peruet. Ya al final en el acto de la ejecución aparece Farel, "el más fanático y obstinado de los pastores de la secta" (p. 19) (12), que inútilmente pretende hacer abjurar de sus ideas al condenado y retractarse de sus terrores sobre la Trinidad y sobre la divinidad de Jesucristo. Para Servet, Jesús es el Hijo de Dios

eterno pero no el Hijo eterno de Dios (p. 19). La posición del adjetivo aquí entrañaba una importancia teológica transcendental (13).

Este grupo de personajes encarnan un modo de ver la vida ascético y triste, antivitalista y tiránico en un país donde naturaleza, paisajes y gentes, invitan a la libertad y a la vida placentera y alegre.

Los gozadores de la vida son los libertinos, entre los que destacan Amie Perrin y Berthelier, partidarios del poder civil. También están a este lado de la línea la abadesa Isabel de Salenove, noble dama provenzal de unos treinta años que al no encontrar hombre adecuado a su persona obtuvo permiso del Papa para fundar una abadía de damas benedictinas. Habría que añadir también a la posadera Rosa, mujer fresca y alegre, casada con el cocinero de la hostería. Estas dos mujeres ponen la nota sentimental de amores imposibles en esta tragedia. Todos estos personajes abrigan en su pecho una nobleza de ánimo que contrasta con las masas calvinistas, de visión estrecha y aplebeyada.

CALVINO Y SERVET

Pero el enfrentamiento más notable se da en los personajes principales: Servet y su antagonista Calvino. La oposición se observa en todos los planos, tanto humanos (psicológicos o físicos) como teológicos.

Calvino es la personificación de la tristeza, la amargura, la misantropía y el antivitalismo; un ser absolutista e inquisidor que ejerce una permanente vigilancia desde la torre del edificio episcopal, convertido ahora en cárcel (p. 8). Tal actitud nos recuerda a la del Magistral don Fermín de Pas que

oteaba su presa, la ciudad de Vetusta, desde el campanario de la catedral, en el capítulo inicial de La Regenta.

Físicamente se caracteriza por una naturaleza raquítica y endeble, de semblante macilento. Pero sus más notables deformaciones son morales. Psicológicamente es un individuo violento, afectado de ciertos trastornos patológicos que le impulsan a perseguir a aquellos que disienten de su modo de pensar y lo convierten en una "máquina de hacer mártires":

"Siendo legista y teólogo, de cultura y de carácter, sentía una áspera necesidad de hacer actos de persecución contra el error, y él entendía por error cuanto disentía de su manera de sentir. Se caracterizaba por el espíritu seco y duro de los tribunales eclesiásticos de la época. Para él, fallar era condenar sin apelación ni misericordia. Fue un fanático arbitrario, un Marat de la Reforma. El dogma judaico de la predestinación encontró en Calvino una máquina de hacer mártires" (p. 7).

Su concepción teológica presenta a un Dios enemigo de los sentimientos del hombre, que se opone a la Vida, al Honor y a la Sabiduría. Para Calvino, Dios es el Jehová judío que se le manifiesta en la abstinencia, el castigo y la muerte. Así ve la abadesa Isabel a este Dios tan opuesto al de Servet:

"El [Servet] ve a Dios en la abundancia, en el esplendor de la vida [...] ;Sí, Vida y Amor! ;Amor y Sabiduría! He aquí las manifestaciones más genuinas de la Divinidad sobre la tierra [...] ;Qué diferente el Dios que concebimos del Dios de Calvino, espíritu raquítico que sólo le ve en la muerte y el sufrimiento! Dios no se le manifiesta más que como el Jehová judaico : en las llamas, en el castigo, en la renun-

ciación, en la mortificación, en la abstinencia. Por eso no puede ver a Servet, porque es incapaz de amar y de concebir grandes ideas. Además, Servet, con su última obra Restitutio Christianismi, tira por tierra la Constitución de Calvino" (p. 2).

La oposición no se da sólo en el plano teológico. A aquella complexión raquítica y débil le corresponde la presencia gentil y altiva de Miguel Servet. Así lo describe Gener cuando llega a la abadía de Isabel:

"Un gentil nombre de unos treinta y ocho a cuarenta años, alto, de magnífica presencia, de una expresión dulce y altiva a la vez, con ojos negros, de soñador, de esos ojos que parece que miran hacia dentro; la barba cortada a la imperial, el bigote levantado a la borgoñona, una frente espaciosa, el cabello castaño muy corto, al estilo de los nobles del imperio. Vestía un colete de gamuza gris acuchillado, como la trusa, con fondo anaranjado" (p. 4).

Esta descripción hemos de considerarla puramente imaginativa, a juzgar por la que ciertamente se sabe de su físico, que es muy poco (14).

Intelectualmente también son muy opuestos. Cuando Isabel le pregunta por las causas del odio que despierta en Calvino, el hereje español da una respuesta según la cual Calvino es un nombre de cerebro mezquino que envidia el talento de un genio a quien no llega a comprender:

"- ¿Y por qué os odia tanto?

- Primero, porque entre los hombres, el tener talento y fama es causa de envidia, como entre las mujeres la

nermosura. Y además él sabe que vos hacéis elogios de mí" (p. 6).

Celos amorosos, envidia intelectual son según vemos las razones del odio. A ello habría que añadir, para explicar el prendimiento y la condena, la sombra que políticamente podía causarle Servet. Calvinó piensa que Servet es un enemigo político que los libertinos van a utilizar como plataforma para rebelarse contra su teocracia. Esta será la razón fundamental. Por tanto una vez arrestado conviene sentenciarlo sin consultar al gran Comité tal y como proponían algunos libertinos, entre ellos Perrin, quienes pensaban que no era al Pequeño Comité, sino al de los Doscientos, a quien correspondía fallar la causa. Calvinó maquiavélicamente pone en marcha un golpe de estado que evite la posibilidad de que, trasladando la causa al Gran Comité, se dilatase la sentencia y pusiese en riesgo su autoridad y con ello su caída del poder:

"Es indispensable acabar con Servet de una vez, porque de otro modo los vencidos seríamos nosotros" (p. 14).

En los hechos novelados se hizo uso de la fuerza de las armas falseando la realidad y acumulando sobre este infernal Calvinó otro rasgo de su espantable maldad. Pero no era una cuestión política la que estaba en juego, según nos lo presenta la versión truculenta de Gener, sino el honor de Dios. Bainton, que mantiene la tesis de que no hubo conexión entre Servet y los libertinos, afirma al respecto:

"No era la reforma ginebrina sino el honor de Dios lo que estaba en juego. Como Servet, Calvinó prestó a los libertinos menos atención que a su señor" (15).

Y otro biógrafo, tan poco proclive al calvinismo como Alfonso Sastre, reconoce que la proposición de consultar al Gran Comité fue rechazada por unanimidad en una votación celebrada en el pequeño Consejo el día 26 de octubre, víspera del suplicio. (16)

La acusación que se había hecho en el momento de su detención también incluye elementos espurios. En la formulación se acusa al detenido:

"de conspiración contra el estado de Ginebra, de hereje por sostener que la sangre circula por el cuerpo y le da vida merced al aire que entra por los pulmones y la purifica, y de blasfemia por afirmar que las tres personas de la Santísima Trinidad no eran tres personas, sino tres personificaciones de los aspectos de la divinidad. Y por todo esto y por querer destruir la verdadera Cristiandad, o sea la Reforma Evangélica, pedía que fuese quemado públicamente, como corresponde a los heresiarcas" (p. 13).

El descubrimiento de la circulación de la sangre no fue un cargo imputado, ni fue objeto de controversia durante el proceso. Sin embargo algunos médicos dan a entender que se le suministró fuego por ese descubrimiento científico. Gener, como médico, no se priva de incluir ese cargo. Ahora bien, esto, a juicio de Angel Alcalá es "ciencia bastante vulgar" (17). Servet no fue un mártir de la ciencia.

Servet es la víctima y Calvino el verdugo. Ambos se oponen en todos los órdenes. Frente al perverso ginebrino, nuestro hereje es un reformador que toma una vía media entre Roma y la Reforma protestante para restituir el cristianismo "al primitivo espíritu supervital y libre del Evangelio de San Juan" (p. 5), y que parecía inspirado por Dios para abrir el camino de mejora-

miento de la humanidad. Por eso en algunos encuentros se compara su suerte con la del mismo Cristo.

En su camino hacia el montículo de Champel , las mujeres Rosa e Isabel lloran y se desmayan (p. 18) de manera que nos recuerdan a las piadosas mujeres que también lloran y se lamentan al paso de Jesús camino del monte Calvario para su crucifixión (18). Como el galileo, también el vilanovano es coronado para su ejecución, y dirá: " - A Cristo le coronaron de espinas; a mí de fuego" (p. 20). Luego, otro escritor, el ya mencionado Alfonso Sastre, iba a utilizar estas semejanzas ennoblecedoras de una manera más expresa (19).

La obra está escrita en un estilo sencillo, detrás del cual late una fuerza para vivificar los personajes de la historia y hacer interesante la trama que los enlaza. Pero la particular visión de los hechos reduce y deforma la figura de Calvino, al que vemos actuar con resentimiento, envidia, y movido principalmente por fines políticos. Todo ello le convierte en un indeseable perseguidor y hace de Gener un apasionado anticalvinista. Sin embargo habrán de seguirle otros escritores, atraídos por el asunto que dio origen a su novela. Estos seguidores serían Germán González de Zavala y Joaquín López Aristegui, quienes se basaron en la novela de Gener para hacer un drama en verso, Miguel Servet (1915), que no difiere en su enfoque del adoptado por Gener (20).

El mencionado Alfonso Sastre también confiesa estar en deuda con Gener cuando en la nota de gratitud cita las fuentes de su información para la elaboración de la biografía literaria Flores rojas para Miguel Servet (21).

NOTAS:

1. Historia de la lengua y de la literatura castellana, IX, Madrid, Gredos, edición facsímil, 1972, p. 151.
2. Alfonso Sastre, que también se ocupará del tema Servet y que conoce el tratamiento que de él hizo Pompeyo Gener, declara lo siguiente respecto de la dramatización de este trágico episodio:

"Que yo conozca, existe un sólo tratamiento teatral anterior del tema Servet: 'La muerte en los labios' de José Echegaray " (Alfonso Sastre, La sangre y la ceniza. Crónicas romanas, edición de Magda Ruggeri, Madrid, Cátedra, 4ª edición, 1984, p. 139).
3. Se publicó en El Cuento Semanal, I, 39, del 27 de septiembre de 1907.
4. Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas, París, s.a. [pero 1909]. (Cito por esta edición). En 1943 la Editorial Poseidón, de Buenos Aires la reeditó.
5. Barcelona, Editorial Maucci, 1911.
6. Para una bibliografía de Servet, véase Roland H. Bainton, Servet, el hereje perseguido, Madrid, Taurus, 1973. Hay dos elencos, preparados por M.E. Stanton (pp. 231-270) y Angel Alcalá (pp. 271-289) que son los más completos y valiosos que conozco.
7. El contenido de esa doble novela volvía a repetirlo sin apenas diferencias estilísticas en Servet. Reforma contra Renacimiento ..., citada.
8. Angel Alcalá afirma que desde la fuga hasta la detención el 13 de agosto en Ginebra no se sabe nada del paradero de Servet: "Nada se ha podido averiguar del paradero de Miguel desde aquella madrugada del 7 de abril hasta el atardecer del domingo 13 de agosto, en que [...] fue descubierto en el templo de Calvino, denunciado y arrestado inmediatamente " (Miguel Servet, Treinta Cartas a Calvino. Sesenta signos del Anticristo. Apología de Melanchton, edición de Angel Alcalá, Madrid, Castalia 'Biblioteca de Pensamiento' 1971, p. 30).
9. Alfonso Sastre convertirá a esta hostelera en una exprostituta, calvinista sumisa, que sin embargo no logra encubrir suficientemente la añoranza de su antiguo oficio. Lo

veremos en La sangre y la ceniza.

10. Sobre el porqué de su presencia en Ginebra se ha especulado mucho. Angel Alcalá expone así su parecer, que es mucho más complejo que la simplicísima razón que da Gener: "Mucho se ha especulado sobre el porqué de esa incomprensiblemente temeraria presencia muy en la boca misma del lobo. ¿Curiosidad? ¿Subconsciente deseo de enfrentarse con él en decisiva polémica? ¿Oscuro motivo político, vinculado Servet quizá con los 'libertinos', enemigos de Calvino, e intento de aportar su colaboración para derrocarlo? Bainton ha demostrado la tenue base de esta explicación; pero no parece que haya que desecharla con tal que no se la presente como el motivo exclusivo ni principal de ese viaje de Servet. Declaró éste en el proceso que quería ir a Nápoles a ejercer la medicina. Hoy parece imponerse la teoría de que, sumada a su curiosidad y a su deseo de ver a Calvino, cuyo despectivo silencio durante los últimos años no podía perdonarle, predominaba en Servet la intención de pasar a Venecia, centro anabaptista, donde contaba con amigos y donde, a no dudar, hubiera sido bien recibido " (M. Servet, Treinta cartas a Calvino..., citada, pp. 30-31).
11. Para la novela dualista del XIX véase Juan Ignacio Ferreras, "La prosa en el siglo XIX", en Historia de la literatura española, III, planeada y coordinada por José María Díez Borque, Madrid, Taurus, 1980, pp. 390-392).
12. La novela carece de paginación. Para facilitarme el uso de las citas he establecido una paginación de manera que la página 1 corresponde a la primera del texto novelesco.
13. Sobre esta cuestión basada en la colocación del adjetivo eterno dijo Baroja por boca de Juan de Itzea: "El valor del prejuicio es terrible. Así el picardo Calvino mandó quemar vivo al navarro Miguel Servet, porque Servet llamaba a Jesucristo Cristo, Hijo de Dios Eterno, y Calvino exigía que dijese Cristo, Hijo Eterno de Dios Eterno " (Momentum catastrophicum, en O.C., V, Madrid, Biblioteca Nueva. 1947-1951, p. 371). El cambio de posición del adjetivo le habría salvado.
14. Este retrato es invención de Gener si tenemos en cuenta lo que nos dice Alfonso Sastre en la biografía literaria Flores rojas para Miguel Servet: "¿Quién fue y cómo era, en realidad, Miguel Servet? Hemos de renunciar, desde luego a su imagen física. El grabado que se viene reproduciendo con variaciones como su efigie [...] se hizo por Cristóbal de

Sichem. [...] Que el joven Sichem [...] trabajara sobre un 'retrato robot' procurado por alguien que hubiera conocido a Servet en vida, es una posibilidad que no se debe desechar, pero no parece lo más probable. Uno se lo imagina cojeando quizá por causa de su hernia - 'cortado de un lado (se supone que carecía de un testículo, por causa de una operación sufrida cuando tenía cinco años), y roto del otro (herniado)' -, y poca cosa más puede imaginarse con algún grado de certidumbre " (Barcelona, Argos-Vergara, 2ª edición, 1982, pp. 196-197).

15. Roland H. Bainton, Servet, el hereje perseguido, Madrid, Taurus (Ensayistas), 1973, p. 188. En pp. 24, 180 y 216 abunda en lo mismo.
16. Flores rojas para Miguel Servet, citada, pp. 166-167.
17. Op. cit., p. 28, nota 42. También Alfonso Sastre, Flores rojas ..., p. 199.
18. Lc 23: 26-27.
19. Lo veremos en Flores rojas para Miguel Servet, citada, p. 19. Y La sangre y la ceniza, en la edición citada de Magda Ruggeri, p. 72.
20. El drama se divide en tres actos. En ellos los autores dan muestras probadas de una impericia y torpeza dramáticas propias de escolares poco aventajados. La obra se editó en Madrid, Establecimiento Tipográfico, C/ del Olivar, 4, 1915.
21. "Al doctor Pompeyo Gener, por los datos sobre la familia Servet, su información del concepto de la Medicina que el tenía y de sus andanzas desde la evasión de Viena hasta su estancia en la posada de la Rosa y prendimiento " (Edición citada, p. 7).

JULIAN CASTELLANOS Y VELASCO

Además de la nómina que componen los grandes novelistas que acabamos de ver, hay otros dos escritores de dotes literarias infinitamente menores y de escasa consideración. Nos referimos a Julián Castellanos y Velasco y a Emilio Castelar. La trayectoria vital de estos dos hombres antecede en unos años a la que siguen los escritores realistas que hemos visto. Sin embargo, las dos novelas en que Castellanos y Castelar aluden a nuestro tema aparecen en esos años ochenta cuando florece la creación de los novelistas del 68. Por eso - por su tono menor y porque las fechas de publicación de sus obras nos lo permiten - hemos reservado a Castellanos y a Castelar un lugar en el furgón de cola de los narradores posteriores al año 1868.

Del madrileño Julián Castellanos y Velasco (1829 [¿?] 1892) dice la Enciclopedia Universal Ilustrada (Espasa) en su volumen XII que fue "fecundo novelista, autor dramático y periodista español, muerto por los años de 1891".

Respecto de su ideología, le considera defensor de las ideas democráticas y afiliado al partido de Martos. También nos informa de que ocupó algunos cargos importantes en la administración y ejerció como cronista de Madrid hasta 1889. Como escritor, colaboró en diversos periódicos (El Imparcial y El Progreso) y fue director y propietario de La Saeta.

Entre sus obras cita aproximadamente dos decenas, publicadas entre 1869 y 1889. Algunos títulos, entre las novelas, son: Los cacos (1878), Los discípulos de Caco (1881), La venganza de un proscrito (1883), La Virgen María (1885), etc. También cultivó el teatro al que dió piezas como Feliz viaje, don Juan (1869), Luisa (1872), Casimiro (1873), etc.

Julio Cejador y Frauca no añade nada nuevo a lo que aporta la primera fuente citada, salvo la mención a un libro de poesías escrito en colaboración con Gabriel Bueno y al que titularon Flores y espinas (1865) (1).

Por su parte, Juan Ignacio Ferreras se refiere a él con algunas dudas e interrogaciones respecto del año de nacimiento, que es el señalado arriba, y de la paternidad de las obras que se publicaron con el seudónimo de Pedro Escamilla. Al referirse a su producción narrativa este especialista de la novela decimonónica reproduce una nutridísima nómina de títulos sin ser exhaustiva (2). Entre ellas está La luz del cristianismo que es la que a nosotros nos interesa. Dicho catálogo no informa de la fecha de publicación, sin embargo la Enciclopedia Universal nos suministra la fecha de 1889 y como tal la aceptamos ya que no tenemos otras referencias que puedan servirnos de contraste.

El título completo es La luz del cristianismo, narración histórica del triunfo de la Iglesia católica sobre las herejías de Lutero y Calvino (3). La obra está integrada por dos volúmenes de 1099 y 825 páginas que narra los acontecimientos protagonizados por Lutero y Calvino enmarcándolos en el contexto histórico que los rodea. La delimitación cronológica de los hechos va desde los años adolescentes de Lutero, cuando pide limosna a la puerta de la familia Cotta en Eisenach, pequeña población de Turingia, hasta la muerte de Calvino a finales de mayo de 1564.

Por sus numerosísimas páginas van desfilando los sucesos internos y externos que guardan relación con la gestión religiosa y política dentro de la geografía que en esos años servía de escenario. Naturalmente España y el emperador Carlos ocupan un lugar importante. No queda excluido el problema de las germa-

nías ni la guerra franco-española. Y tampoco se olvida de la significación religiosa de Ignacio de Loyola.

Enrique VIII y la "impía" Ana Bolena le brindan también material importante sobre el que ejercita la crítica y el denuesto. De igual manera se acerca a la actitud interesada que en defensa de la Reforma hicieron los nobles y príncipes protestantes, quienes aprovechaban las circunstancias que el movimiento luterano creaba respecto de los conventos e iglesias para caer sobre sus tesoros como aves rapaces.

En relación con los templos protestantes hace una consideración importante. Para Castellanos, la avidez y frialdad los convierte en "templos de una religión sin esperanza en la segunda vida" (I., p. 693). Las comparaciones entre iglesias católicas y protestantes no son infrecuentes en nuestra literatura. Por citar dos nombres de distintas épocas, ahí están Pedro ANTONIO de Alarcón con De Madrid a Nápoles y Federico García Lorca con unas cartas escritas desde Nueva York y que veremos en su momento.

Para Castellanos, los templos protestantes, desprovistos de toda ornamentación "parecen cementerios del alma" (I., p. 694), mientras que el templo católico despierta la admiración y el respeto por la majestad y el esplendor que tiene. Ello, lógicamente, repercute en el alma de los fieles:

"En un templo católico el protestante se convierte; en un templo protestante no se convierte el católico" (I., p. 694).

La iconoclastia es, a juicio del escritor, uno de los grandes errores de Lutero, del mismo modo que es equivocada la opinión

de aquellos que ven la Reforma y los reformadores como el medio que sacó a Europa del fanatismo de las tinieblas y la ignorancia.

Afirma también que Lutero no fue el iniciador del movimiento de avance contra las indulgencias, como efectivamente así es (4). Y considera que el movimiento reformista salió de Italia y como tal movimiento, la Reforma se habría producido con o sin Lutero. Sin este fraile sajón se habría evitado derramar mucha sangre:

"Sin Lutero, la reforma social, religiosa e intelectual se hubiera realizado, pero sin atentar a la fe, sin herir las venerandas creencias del pueblo sajón, sin derramar los torrentes de sangre que se derramaron" (II, p. 149-150).

Un tópico del siglo XIX es caracterizar a los reformadores como orgullosos e intransigentes. En esto destaca Calvino:

"Calvino decía, como Lutero, que Dios le había enviado a la tierra para librar a la humanidad del yugo tiránico de los papas, para esparcir la luz de la razón y moralizar la sociedad. En esto se parecen todos los reformadores religioso.

De una manera idéntica había hablado Mahoma a sus sectarios nueve siglos antes.

Aún hoy el viajero que visita Ginebra puede ver una arrogante águila de piedra que sujeta entre sus garras el siguiente lema: Posttenebres, lux.

Arranque orgulloso de Calvino que hace sonreír al viajero católico" (II, p. 150) (5).

Castellanos dedica también un buen número de páginas al asunto de Servet. Es un tema que no ha dado muchas obras

literarias en España, a pesar de lo esencialmente literario que es de por sí, sobre todo para el teatro. Calvinó es el tirano que arruinó en Ginebra toda libertad e impuso la tiranía más completa y que procedió en el apresamiento y condena de Servet con sutil habilidad y calculadas maquinaciones. Todo por estar poseído por el odio y la vileza:

"El odio que todas las viles pasiones que un hombre pueda contener en su pecho eran las que Calvinó abrigaba contra Servet" (II, p. 216).

En su bajeza de ánimo además "podía gozarse en la agonía de su enemigo" (II, p. 514). Este detalle de perversidad también lo recoge Pompeyo Gener (6) y Alfonso Sastre; este último declarando que se trata de una leyenda (7).

Ambición, soberbia y orgullo fueron las causas que empujaban a estos hombres a estrangular el dogma católico; y a la manera de una hidra de cien cabezas, el protestantismo iba mordiendo el seno de la madre que lo vio nacer.

Sin embargo, sus pretensiones no lograrán hacerse realidad. El catolicismo, que es el cristianismo por antonomasia, seguirá siendo más popular que la religión reformada y pese a los intentos ambiciosos de estos hombres seguirá brillando con luz propia sin prevalencia (8). Los últimos párrafos de esta narración histórica resumen la intención del autor y justifican el título:

"El culto católico ha sido, y continuará siendo, más popular que la comunión reformada y su vida será eterna como el mismo Dios que los instituyó, santificándose con su divina sangre en la abrupta cima del Gólgota.

Lo eterno será eterno siempre, a pesar de cuantas herejías

susciten la ambición, la soberbia y el orgullo de los hombres, y las puertas del infierno no prevalecerán nunca sobre el cristianismo, cuya luz brillará esplendente iluminando los mundos por toda una eternidad de eternidades" (II, p. 825).

Y el ejemplo más ilustrativo nos lo brinda la descendencia natural de Lutero. Castellanos toma unas palabras del Diario de avisos, de Altona, e incrusta esta irónica noticia, según la cual uno de los descendientes del reformador, llamado Antonio, abandonó los errores de la Reforma y se pasó al catolicismo:

"El 6 de Mayo de 1830, Antonio, el mayor de todos, hizo su primera comunión, abandonando los errores de la Reforma en que estaba sumido" (II, p. 596) (9).

Desde el punto de vista de la forma, la obra carece de una trama al modo de la novela y entra más en el campo de lo historiográfico que de lo literario. Está escrita en un castellano sencillo y sin adornos con frases cortas, párrafo breve, brevísimo, a veces de una sola línea. Cuando introduce el diálogo, éste también se caracteriza por réplicas cortas. Las descripciones son escasas y dentro de esa economía verbal. Predomina el sintagma nominal desprovisto de adjetivación o utilizado muy escasamente. Todo ello le confiere a la narración una marcha ágil y redundante en una sencillez expositiva que es la finalidad principal, quedando fuera de sus propósitos o en muy secundario lugar, a juzgar por el resultado, una pretensión artística.

Pese a las ideas democráticas del autor, enfoca los hechos desde una perspectiva antiprotestante, aunque con menos carga apologética que otras obras semejantes anteriores a 1868, como es el caso de José Hernández del Mas con Los secretos del pro-

testantismo a quien nos hemos referido en alguna nota al pie y que dejamos fuera de nuestro trabajo por no entrar dentro de los límites cronológicos establecidos.

NOTAS:

1. Julio Cejador y Frauca, Historia de la lengua y de la literatura castellana, VIII, Madrid, Gredos, 1972, p. 379 (2a edición en facsímil).
2. Catálogo de novelas y novelistas del siglo XIX, Madrid, Cátedra, 1979, entrada 597.
3. Barcelona, 1889, 2 volúmenes.
4. El jesuita Ricardo García-Villoslada dice de las indulgencias y el efecto que producían: "Era un peligro de falsa religiosidad, contra el cual protestó ardientemente Lutero en algunas de sus 95 tesis y en escritos anteriores, en lo cual no hizo sino repetir las viejas lamentaciones de otros predicadores católicos" (Martín Lutero I. El fraile nambriento de Dios, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1976, p. 328).
5. José Hernández del Mas, en una dilatada e indeglutible novela religiosa titulada Los secretos del protestantismo, apunta en el mismo sentido (Barcelona, Librería de Jaime Subirana, 1858, t. I, libro II, cap. XII, p. 473).
6. Ultimos momentos de Miguel Servet, novela histórica, en El Cuento Semanal, I, 27 de septiembre, 1907, n° 39, p. 19. [La novela está sin paginación. Yo la establezco dando el 1 a la primera página del texto narrativo.]
7. Flores rojas para Miguel Servet, Barcelona, Argos-Vergara, 2ª edición, 1982, p. 178. Sobre la postura de Calvino respecto de las últimas horas de Miguel Servet, el profesor de la Universidad de Yale, Roland H. Bainton, dice que "la descripción de los últimos momentos procede de una fuente anónima hostil a Calvino" (Servet, el hereje perseguido, Madrid, Taurus, 1973, p. 217).
8. Estas eran las razones redargüidas por los jerarcas católicos del XIX que no concebían, como tampoco Castellanos, que fuera de la Iglesia católica perdurasen las verdades del cristianismo. El prelado barcelonés José Domingo Costa y Borrás, al examinar el protestantismo en los comienzos de la segunda mitad del siglo XIX, se expresaba de forma semejante. Véase José Manuel Cuenca Toribio, La Iglesia española ante la revolución liberal, Madrid, Rialp, 1971, pp. 188-189 principalmente.
9. Hernández del Mas, se hace eco del mismo asunto en la obra citada, t. II, libro IV, cap. X.

EMILIO CASTELAR Y RIPOLL

Como historiador, el famoso político republicano (1832-1899) se ocupó del protestantismo en varias de sus obras, principalmente en La revolución religiosa (1), centrada en cuatro figuras de gran relieve en la historia religiosa, como son Savonarola, Lutero, Calvino y San Ignacio.

Pero aparte los trabajos historiográficos y políticos, Castelar cultivó también la novela. En este apartado de su producción hay que incluir la que lleva por título Tragedias de la Historia. Santiaguillo el posadero, crónica del siglo XVI (1883) (2). Al mismo género narrativo pertenecen Ernesto (1855) y La Hermana de la Caridad (1857), que para Cejador es "la mejor de las suyas, con influencia romántica de Lamartín y Chateaubriand" (3).

El año de publicación de Santiaguillo es importante dentro de la historia del protestantismo, puesto que fue el año del cuarto centenario del nacimiento de Lutero; si bien en España la efemérides no tuvo mucha resonancia fuera de los ambientes, siempre menguados, del protestantismo español. Son excepción a esta general inadvertencia un artículo de Juan Fastenrath (1839-1908), titulado "El cuarto centenario de Lutero", en la Revista de España (tomo 95, noviembre-diciembre, 1883, pp. 75-88); y otro del propio Castelar bajo el título "Un catedrático inmortal", aparecido en la misma revista (tomo 96, enero-febrero de 1884, pp. 5-18).

Centrándonos ahora en la "crónica" o narración anovelada, protagonizada por el joven Santiaguillo, hay que decir que el autor teje la anécdota sobre el cañamazo de la revolución de los labriegos alemanes en la Alemania de la primera mitad del siglo

XVI. La novela constituye una denuncia de la crueldad feudal y al mismo tiempo de la venganza de los campesinos, representada en el violento Santiaguillo y sus hordas salvajes. El tema ya lo había tratado en el capítulo VI del tomo II de la citada Revolución religiosa. La novela no hace más que desarrollarlo con leves variantes.

El esquema argumental es el siguiente: la naturaleza violenta del posadero Santiago, cuyos antecedentes conductuales no son verdaderamente ejemplares ni elogiables, llega al esado de extrema exaltación contra el conde de Helfestein, dueño y señor de la comarca donde vive, cuando este noble pretende ajercer su derecho de pernada sobre Catalina la misma noche en que ésta contrae matrimonio con Santiago. Durante algún tiempo, el joven posadero había logrado contener las presiones que Melchor, el músico del conde, ejercía sobre él con el fin de rebelarse contra el despótico señor.

Pero será el abuso deshonroso el que lance a Santiago a los brazos de la revolución campesina que había iniciado Tomás Müntzer. La historia tendrá un trágico final tanto para el conde como para Santiago y para Melchor, y le confiere a ésta una finalidad aleccionadora, una moraleja política.

El fin moral de la obra destaca sobre las cualidades artísticas y no merece la pena un estudio pormenorizado de los elementos que integran la narración. Los personajes principales, Santiago y Melchor, pertenecen a la rama cristiana desgajada por el monje Lutero, pero carecen de relieve y de complejidad anímica. Castelar no es capaz de convertirlos en héroes completos, en seres humanos dotados de la psicología y el carácter que saben atribuirles los grandes novelistas. Se nos presentan como individuos planos, poco logrados, demasiado esquemático; y dejan

ver más que su carácter autónomo, la finalidad con que los crea el autor.

Decíamos antes que la historia de la novela se recostaba sobre el fondo de inquietud y agitación social que Müntzer había creado entre los oprimidos campesinos.

Este agitador, de verbo incendiario, forma con Lutero y con Cristo, una trinidad que representa otros tantos aspectos de la igualdad. Así se lo expone a Santiago el músico Melchor:

"- Cristo reveló la verdad. Lutero vino a decir el sentido moral de la verdad cristiana, y Muntzer el sentido social.

- ¿Tú crees a Muntzer un profeta?

- Lo creo firmemente.

- ¿No le crees un ambicioso?

- No, Santiaguillo. Tal pregunta me demuestra que las calumnias de los poderosos del mundo tienen fuerza bastante para obrar en el ánimo de los oprimidos y de los humildes a quienes solamente la verdad hará libres.

- ¿Y debemos seguir a Muntzer?

- Con el alma y la vida.

- ¡Melchor!

- Cristo trajo la igualdad religiosa, Lutero la igualdad moral, Muntzer trae la igualdad política" (pp. 19-20).

Además de esta consideración, hecha por el seguidor incondicional que es Melchor, encontramos un retrato del profeta social y predicador evangélico que fue Muntzer. Nos pinta el autor a un hombre movido por un deseo de redimir a los oprimidos y que además junta en su personalidad la elocuencia de su verbo y la energía de su acción. Dada la escasa presencia que esta figura tiene en la literatura, consideramos oportuno reproducir

el retrato que hace Castelar:

"A los veintidós años, ya era predicador, tribuno, profeta. Ezwilkaw, en Thuringia, fue la primera población donde apareció con el verbo revolucionario en la elocuente boca, y el ejército plebeyo a sus espaldas. Su complexión tenía por principal calidad la fortaleza. Su ceño llevaba siempre una sombra parecida de suyo al presentimiento de la muerte. Por más que penetraba en las ciudades y vivía la vida social, conservaba siempre la inclinación a la libertad sin límites, y el deseo de nadar errante, como el ciervo suelto, por los campos inmensos y las inmensas soledades. En tal estado de ánimo atraía en torno suyo innumerables muchedumbres, y rechazaba los amigos fraternales e íntimos. Amorofo de la humanidad y con los hombres arisco, unía de suyo a sentimientos generosos pasiones mezquinas. Aunque ambicioso, como cuantos se mueven mucho, la mayor de sus ambiciones consistía en procurar la salud y la redención de todos los oprimidos con la ruina y el castigo de todos los opresores. Ningún nombre, ninguno, enajenó jamás su personalidad con enajenación semejante a la de este hombre singular y extraordinario. A la palabra más elocuente reunía y sumaba la acción más enérgica" (pp. 44-45).

Muy sorprendente resulta también encontrar la descripción de una ceremonia matrimonial celebrada según el nuevo rito religioso. En el período acotado en nuestra tesis, tan sólo nos hemos encontrado con la breve pero significativa alusión que hace Pérez de Ayala a la ceremonia de su matrimonio con su esposa Mabel, en una iglesia luterana de los EE.UU. Ya veremos este hecho y el deseo de ocultarlo manifestado por Ayala (5). Castelar es más extenso en los detalles, y por lo insólito del tema debemos citarlo:

"El matrimonio se había verificado según los ritos de la nueva religión por todos admitida ya; y el pastor de la iglesia protestante había dicho una tierna plática, según las nuevas ideas religiosas, plática escuchada con religioso respeto y hasta con verdadera devoción. El ceremonial estaba regido y compuesto con arreglo a instrucciones recientes. Leyéronse varios capítulos del Evangelio y de los apóstoles, cantáronse varios salmos del viejo testamento [sic]; y dijo el pastor su plática parroquial con una grande sencillez. Después de recordar a los desposados sus mutuos deberes contraídos al pie del sacro altar y en presencia de su Dios, alabó las bondades múltiples de Catalina" (p. 248).

El deseo de ejercer el deshonroso derecho de pernada por parte del conde de Helfeinstein topará con la resistencia inexpugnable de Catalina y desencadena la tragedia final: Catalina ha muerto en el calabozo a causa de una inundación provocada por la tormenta; la fortaleza del conde será después asaltada por la muchedumbre enfurecida que capitanea Santiago. En el ataque morirá este nuevo Müntzer comarcal, el músico Melchor y el dueño del castillo. La novela declara expresamente la intención moralizante con estas palabras que la convierten en un alegato contra la opresión:

"La opresión es tan terrible y desastrosa para los oprimidos como para los opresores, y suelen deshonrarse tanto los que la sufren resignados como los que apelan a la revolución y a la guerra para concluirlo, pues oscurece con sus horribles manchas la conciencia y la historia" (p. 361).

La obra carece de emoción y nunca se crea un clima que tire de la voluntad del lector, a quien por otra parte se le suminis-

tran indicios del trágico fin con que ejemplifica su tesis Castelar. A veces nos encontramos en el desarrollo del proceso narrativo con descripciones extensas que retienen innecesariamente la anécdota. Y no faltan las tópicas metáforas con las que se refiere al conde como un "milano" y a Catalina como "la pobre avecilla".

Es escasa la capacidad fabuladora que Castelar demuestra en esta novela (6). Y a decir verdad, se lee con más agrado el capítulo VI del tomo II de La revolución religiosa que la narración novelesca.

NOTAS:

1. Cuatro volúmenes, editados en Barcelona por Montaner y Simón, 1880-1883.
2. Fue editada en Madrid por Librerías de A. de San Martín. No se indica fecha, pero Juan Ignacio Ferreras en su Catálogo de novelas y novelistas del siglo XIX, Cátedra, Madrid, 1979, señala el año 1883 como fecha de publicación. Lo mismo hace Julio Cejador y Frauca, que, dicho sea de paso, no la cita entre las novelas (Historia de la lengua y de la literatura castellana, VIII, Madrid, Gredos, segunda edición, facsímil, 1972, p. 157).
3. Op. cit., VIII, p. 156.
4. A pesar de que Muntzer perseguía una igualdad política, Ricardo García Villoslada afirma que aún los más hondos impulsos revolucionarios de este profeta, "por violentos que fuesen, iban siempre ordenados hacia un ideal religioso". (Martín Lutero, II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1976, p. 185).
5. Véase, en lo escrito sobre Pérez de Ayala, el apartado titulado "La Boda". Al hilo de estas relaciones fortuitas entre Ayala y Castelar podemos decir que en la famosa AMDG del escritor asturiano los alumnos del colegio bautizan a un burro con el nombre de Castelar. Se le impone tal nombre a propuesta del padre Estich (AMDG, edición de Andrés Amorós, Madrid, Cátedra, 1983, p. 230).
6. Es significativo que Azorín al glosar la personalidad y la obra de Emilio Castelar, no se refiera nunca a la producción novelesca. En cambio se muestra elogioso ante la oratoria florida y amplia del insigne tribuno, al que considera "maravilloso estilista" (De Valera a Miró, Madrid, Afrodisio Aguado, 1959, p. 89. Los distintos artículos dedicados a Castelar comprenden las páginas 55-143).

CAPITULO II: EN EL TEATRO

EDUARDO NAVARRO GONZALVO

Muy poco conocido es actualmente este prolífico escritor y periodista valenciano. Julio Cejador y Frauca, a quien es obligado recurrir para identificar a estos nombres de segunda fila de nuestra literatura, lo sitúa en el período de la época realista; ya hace de él esta reseña biográfica que transcribo íntegramente: "Eduardo Navarro Gonzalvo (+ 1902), valenciano, director de La Careta (1872) y Los Madriles, había en su mocedad pertenecido al periodismo radical en La Igualdad o El Combate, ideas que llevó más tarde al teatro en revistas políticas, verdaderos trabajos periodísticos dialogados, género en que sobresalió, cultivando la parodia y la caricatura política. Fueron muy aplaudidas sus revistas, sobre todo Los bandos de Villafrita, El puerto de las castañas y La tertulia de Mateo. Pretendió hacer comedias y juguetes, pero jamás atinó. Su primera obra, Macarroni I, se hizo poco antes de llegar Amadeo (Dic. 1870) en el teatro Calderón, y fue muy bien recibida, hasta que una noche entró la partida de la porra, que la emprendió contra bastidores y cómicos, los cuales se refugiaron con el autor en la redacción de El Combate" (1).

Cejador no nos da la fecha de su nacimiento. La enciclopedia universal ilustrada (Espasa), en su tomo XXXVII señala que Navarro Gonzalvo nació en Valencia en 1846 y murió en la misma ciudad en 1902. Cursó estudios de Filosofía y Letras en la Universidad de su ciudad natal antes de trasladarse a Madrid. En la capital de España se dio a conocer por sus ideas republicanas y "permaneció encarcelado durante algunas semanas por delito de imprenta".

Debió de gozar de afamada y ágil pluma a tenor de lo que leemos en la mencionada Enciclopedia: "Durante treinta y seis años escribió millares de artículos y poesías, que se disputaban los principales periódicos, y muchísimas obras teatrales". El repertorio de piezas, dice más adelante, "se eleva a más de 150", y nos da una amplísima relación de títulos, formada por comedias, juguetes cómicos, revistas políticas, zarzuelas y sainetes (2). A nosotros sólo nos interesa Juan de Leyden.

JUAN DE LEYDEN

Se trata de un cuadro histórico dramático en un sólo acto y compuesto por diez breves escenas. La acción se desarrolla en el palacio episcopal de Munster, donde está prisionero el anabaptista Juan de Leyden. Es el año 1536. Asistimos a los últimos momentos de la vida de este revolucionario radical. La intención del autor es representar la firme decisión de no retractarse de sus ideas a pesar de la reconvención que le hace el arzobispo en los momentos inmediatos a su muerte en la hoguera.

El desconocimiento general de Juan de Leyden, rey de los anabaptistas, nos obliga a tratar una breve semblanza de su personalidad; sigo a A. Torres de Castilla (3). La igualdad que desde el punto de vista religioso y moral predicó Lutero la intentaron llevar al plano social y político los anabaptistas. El movimiento surgió como un desgajamiento del luteranismo. Sus ideas igualitarias iban mezcladas con un exaltado misticismo. El primero en proclamar la doctrina que da paso al anabaptismo fue Nicolás Storch, un ferviente discípulo de Lutero, a quien se menciona, junto a Thomas Münzer, en la página 22 de Juan de Leyden. También pertenecen a este radicalismo religioso del siglo XVI el protagonista que da título a la obra que nos ocupa,

y Húter, discípulo de éste. Y el propio Münzer (4).

Juan de Leyden (o Leide) nació en Leiden en 1510. Su nombre era, según Torres, Juan Bockolm o Bockold (p. 345). Por su lugar de nacimiento y por ser hijo extramatrimonial de un magistrado holandés y una joven aldeana alemana emigrada a La Haya, con la que por fin contraería matrimonio, se le llamó Juan de Leyden. Parecía que el joven era despejado para las letras, pero al morir su madre, Juan tuvo que hacerse sastre para sobrevivir, profesión aludida por Navarro Gonzalvo en la página 7.

Convertido al anabaptismo, predicó primero su doctrina en Rotterdam y luego, a causa de las persecuciones, se trasladó a Münster. En esta ciudad alemana llegará a instaurar una monarquía a la manera de la antigua Israel, (también mencionada en el drama, p. 7) y se coronó rey. Vivió rodeado de la pompa y el lujo de que dieron muestras David y Salomón. Juan tenía entonces 25 años.

Durante quince meses permaneció en el trono hasta que las fuerzas del obispo la tomaron de nuevo el 25 de enero de 1535. Se dice que el obispo usó la persona del soberano anabaptista durante algún tiempo para recaudar los fondos que había gastado en poner sitio y asaltar después a la ciudad de Münster. El caso es que fue prisionero en la cárcel episcopal y condenado a muerte en 1536.

Dejemos la historia y pasemos a la literatura. La obra de Navarro Gonzalvo comienza con la comunicación que el landgrave de Hesse hace al preso de la pena capital decidida por el tribunal. Juan acepta la noticia con una entereza y un valor imperturbables, rasgo que identifica a los condenados anabaptistas (5). Por lo demás, se puede apreciar que en estas palabras hay

una actitud ante la muerte que es la que corresponde a un creyente:

"LANGRAVE : ¡Tu muerte está decretada!
LEYDEN : ¿Y cuándo he dudado yo
que arriesgaba la existencia
por la Reforma, señor?
¿Y qué es la muerte? ¡Esta tierra
que va a buscar el montón
del cual nos formara un día
el soplo del Hacedor!
¡Barro, que asimila el barro,
breve descomposición
de la materia, y el alma
sube inmortal hasta Dios!" (p. 9-10) (6).

A esta creencia en el más allá, propia de un hombre de fe, se une la consideración de que la sangre del que muere por sus ideas contribuye al florecimiento de las mismas:

"LEYDEN : La sangre del mártir es
benéfica lluvia, es sol,
que en el campo de la idea
hace convertir en flor
la semilla del apóstol" (7) (p. 10).

Juan de Leyden, prisionero y condenado a muerte, es una isla de soledad y de abandono, tanto por parte de la Iglesia católica como por el jefe de la Reforma. El obispo que preside el tribunal y que consiguió hacerle prisionero le ha condenado a muerte y le insta a que se retracte. Busca con ello el debilitamiento del espíritu que aún anima a sus encendidos seguidores. Así lo vemos cuando el Duque de Gueldre explica los fines

por los cuales le procura la asistencia espiritual de un padre franciscano:

"DUQUE : ;Que para echar un borrón
sobre esa secta maldita
lo que aquí se necesita
es una retractación!" (p. 16).

La Iglesia católica le condena y le persuade para que abandone sus ideas. En la cabeza de la Reforma tampoco encontrará apoyo. Con un efecto intrigante en la trama, el fraile franciscano resulta ser Húter, un apóstol seguidor de Juan de Leyden. Y es él quien le trae esa noticia de que el mismo Lutero desaprueba el movimiento. Pero en realidad Lutero había mostrado la disconformidad con estos visionarios profetas mucho antes del año en que ocurre esta acción (8).

Abandonado también por el padre de la Reforma, la sombra de esperanza que parecía quedarle se desvanece y la muerte se le acerca de maner inescrutable:

"LEYDEN : ;Quién, del ángel de la muerte
logra el vuelo detener?" (p. 18).

Pero la firmeza y resolución en aceptar la muerte, en la doble consideración de cristiano y de héroe, no sufrirá quebranto por ello. No aceptará la propuesta de Húter, quien, viendo el abatimiento que le produce la noticia del abandono de Lutero, le ofrece un pomo de veneno con el que suicidarse para eviatar una eventual retractación final:

"LEYDEN : ;Suicidarme? ;Qué delirio!
;Acabar yo con un crimen

de esos que no se redimen!
¡Ah ... no! ¡Prefiero el martirio,
(Lo arroja lejos de sí)
porque los mártires viven
con la aureola sagrada
de la víctima inmolada" (p. 21).

Tampoco se amenguará su fortaleza ante el tribunal, a pesar de los intentos persuasorios del obispo:

"OBISO : ¿Que al borde del sepulcro está, no advierte?
LEYDEN : ¿Y qué me importa ese furor insano
ni la ruin amenaza de mi muerte?
¡Tormento y persuasión todo es en vano!
¡Dejad que hasta el final siga mi suerte!
¡Anabaptista soy, cristiano muero,
y el justo fallo de la historia espero!" (pp.
23-24).

Juan de Leyden deja patente en estos versos su valiente actitud al afrontar la muerte con la doble modalidad, expresada en el penúltimo verso citado, de ajustada forma y rotundo contenido, perteneciente a un hombre de fe y de ideas, al mártir y al héroe.

No obstante, en los momentos de recogimiento interior, en la reflexión solitaria de esos momentos crepusculares que anteceden a la muerte, su íntimo sentir nos deja ver, no al mártir, sino al hombre abatido que descubre las vanidades de este mundo. Así lo expone el dramaturgo en una décima en cuyo contenido se encuentran resonancias barrocas. Navarro Gonzalvo, como obedeciendo los consejos de Lope de Vega (9), acomoda los versos al tono de las consideraciones que Leyden hace sobre la brevedad de su gloria cortesana:

"LEYDEN : Profeta, caudillo y rey
logré ser en breve plazo
y ante el poder de mi brazo
tembló sumisa mi grey
e hice respetar mi ley.
Más hoy llego a comprender
que es el mundano poder
y la gloria cortesana,
flor que nace a la mañana
y muere al anochecer" (p. 25).

La muerte, o su presencia inmediata, se convierte aquí en reveladora del paso del tiempo y del poder mundano y nos recuerda a la visión de la muerte que tenían los barrocos (10). Son las horas de Juan de Leyden hombre. Pero su ánimo abatido se repondrá de nuevo porque éste descansa, como vimos, en su fe y en su ideología anabaptista. Y alentado por esa doble fuerza aceptará la adversidad y se entregará a la muerte que, como cristiano, considera liberadora de su situación presente y tránsito hacia la gloria. A su afligida esposa Angela la reconforta con estas palabras:

"LEYDEN : No llores,
mitiga tu desconsuelo,
y pon freno a tus dolores,
¡que allá en la gloria en el cielo,
me esperan horas mejores!

ANGELA : ¿Tú morir?

LAYDEN : Tal es mi suerte
aceptada y decidida" (p. 28).

Juan inclina la frente ante la muerte, pero sin hincar su rodilla ante los enemigos, sin ceder a sus pretensiones de retractación. Saliendo ya de esa soledad íntima que comparte con su esposa, de ese abatimiento que, por otra parte, lo humaniza, hará estas heroicas manifestaciones ante el obispo y el consejo que preside ya la trágica comitiva:

"LEYDEN : ¡Que me importa sucumbir
a vuestra saña fatal,
si me guarda el porvenir
una página inmortal!
¡Sin que una duda me aqueje
yo voy de la gloria en pos
y en vano esperáis que ceje!" (p. 32).

Concluiremos diciendo que Juan de Leyden ante la muerte adopta una postura que tiene un doble aspecto: el correspondiente al cristiano y el correspondiente al mártir. Una y otra le dan confortamiento y firmeza. Estas dos facetas se sintetizan en una palabra, gloria, adonde se llega a través de la tumba. Tal palabra es bisémica, o está empleada con las dos acepciones que le corresponden: lugar celeste y fama terrenal.

Después de presentar esta visión del personaje ante la muerte, que en algunos momentos asociamos con la muerte de Jesús (la encomendación de su esposa a Húter y el "perdónalos" implorado a Dios en página 32), hemos de hacer constar que la historia no nos presenta a este reformista radical con tan ennoblecida estampa como la que perdura al final de la lectura de la obra. Torres de Castilla nos cuenta que poco antes de que el obispo tomase el reino instaurado, Leyden se mostró severísimo en algu-

nos de sus actos llegando a decapitar públicamente a una de tantas esposas como tuvo (11). Y aparte los dignos principios de libertad y justicia, defendía también creencias o dogmas ridículos: poligamia, espíritu profético, don de los milagros ..., y un misticismo que impedía la realización de un orden social o político.

Teniendo en cuenta esto, la obra hay que considerarla como perteneciente al género de la martirología, al pretender ante todo testimoniar la valentía del rey de los anabaptistas ante la muerte.

NOTAS:

1. Historia de la lengua y de la literatura castellana IX, Madrid, Gredos, 1972, p. 38, edición facsímil.
2. Juan Ignacio Ferreras en su Catálogo de novelas y novelistas del siglo XIX, (Madrid, Cátedra, 1979) lo incluye en la entrada 1395. Escribe erróneamente su segundo apellido (Gonzalo por Gonzalvo), y limita el número de su producción dramática a "sesenta obras". Y añade: "Creo que sólo escribió una novela: Un suicida, 1884.
3. Es escasísima la bibliografía que podemos manejar en castellano. Las breves notas que apunto las he tomado de Alfonso Torres de Castilla, Historia de las persecuciones religiosas y políticas ocurridas en Europa desde la Edad Media hasta nuestros días, III, Barcelona, Imprenta y Librería de Salvador Manero, 1864. Libro vigésimo séptimo (pp. 213-373).
4. Húter y Gabriel Scherding formaron una secta derivada del anabaptismo y conocida como hermanos moravos. Pretendían establecer un sistema político y social en Moravia con principios distintos a los existentes en Europa. De la vinculación de Münzer con los anabaptistas dice el P. García-Villoslada: "A partir de Lutero y Melanthon, y, sobretudo de Bullinger, se le ha considerado como el padre y fundador de los anabaptistas; pero esa opinión no puede sostenerse, porque nunca fue Münzer muy amigo del bautismo de los adultos, ni siquiera del de los niños". (Martín Lutero II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1976, p. 182)
5. A. Torres de Castilla afirma que todos los escritores, católicos y protestantes, confiesen que "los anabaptistas sufrieron siempre los tormentos y la muerte con el heroísmo de mártires que padecen por su fe." (Op. cit., p. 373.) En el caso de Miguel Servet, otro anabaptista famoso, también se da, como podemos ver, la misma tenacidad. Sin embargo no se puede decir lo mismo del profeta Münzer. Ricardo García-Villoslada, en la misma obra y volumen antes citados, escribe estas palabras sobre el final de Thomas Münzer:

"La Gracia de Dios tocó su corazón, y, viendo en su derrota un castigo divino, declaró que su vida aventurera había sido una aberración. Antes de ser decapitado el 27 de mayo en Mühlhausen recibió con arrepentimiento y piedad los

sacramentos de la confesión y la comunión según el rito católico" (p. 217).

6. Juan de Leyden. Cuadro histórico-dramático en un acto y en verso, Madrid, Imp. de J. Noguera, a cargo de M. Martínez, 1874.
7. Sobre la eficaz contribución que estos revolucionarios hacen al desarrollo de sus movimientos dan testimonio estas palabras: "La autoconciencia del movimiento fue surgiendo no en torno a la personalidad de poderosos y eruditos predicadores, escritores u organizadores, sino por la inspiración que producía el recuerdo de sus desaparecidos dirigentes. El valeroso testimonio de estos ante los jueces y su confianza al enfrentar las máximas penalidades, produjeron un impresionante impacto " (John Howard Yoder, (compilador), Textos escogidos de la Reforma radical, Buenos Aires, La Aurora, 1976, p. 171).
8. En realidad Lutero se había declarado contrario a los movimientos de los profetas revolucionarios desde muy temprano, mucho antes de 1536. Contra los desórdenes provocados en Wittenberg por los 'profetas de Zwickau', a cuya cabeza estaba Nicolás Storch y Münzer, pronunció una serie de sermones en los comienzos de 1522. Con ellos logró ordenar el rebaño de su ciudad y volver al redil a Melanthon, que los había seguido. De la postura de Lutero respecto de estos movimientos dan fe estas palabras del ya citado García-Villoslada y referidas a 1522: "Poco después se le presentó el visionario furibundo Nicolás Storch, que había tornado a Wittenberg por algunos días, y tampoco pudieron entenderse. Más adelante vino de paso el cabecilla de los profetas de Zwickau, Tomás Nünzer, agitador social, de ideas anarquistas coloreadas de religiosidad bíblica y el juicio que de él se formó Lutero fue que no había nombre más soberbio y de más hinchada doctrina " (Martín Lutero II, edición citada, p. 94).
9. Dice el gran dramaturgo de los Siglos de Oro:

"Acomode los versos con prudencia
a los sujetos de que va tratando:
las décimas son buenas para quejas."

(Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo, edición estudio preliminar de Juana de José Prades, Madrid, C.S.I.C., 1971, versos 305-307.)

10. María del Rosario Fernández Alonso afirma que "el enfoque de la muerte como la gran descubridora de las vanidades y falsas glorias del mundo es, tal vez, el más generalizado y fecundo en las letras y en la vida cultural y religiosa de la España barroca " (Una visión de la muerte en la lírica española, Madrid, Gredos, 1971, p. 193).
11. John Howard Yoder, a propósito de la poligamia de los anabaptistas, dice: "La famosa poligamia era una medida ordenada para asegurar un hogar a las numerosas viudas de los hombres muertos en la defensa de la ciudad [de Münster]". (Op. cit., p.26.)
Torres de Castilla afirma que Leyden llegó a tener quince esposas (Op. cit., p. 352).

GUILLERMO PERRIN Y VICO

Este dramaturgo español, nacido en Málaga en 1857, es autor principalmente de libretos de zarzuelas, de revistas, de operetas y de juguetes cómicos escritos individualmente y también en colaboración con Miguel de Palacios. La música de muchas de sus composiciones pertenecía a Nieto, Jiménez y Vives.

Los títulos que le corresponden exclusivamente a este famoso libretista son según la Enciclopedia universal ilustrada, (Espasa) los siguientes: Católicos y hugonotes, Monomanía musical; La esquina del suizo; Cambio de habitación; Mundo, demonio y demás; El faldón de la levita; El gran turco; Colgar el hábito; Los empecinados y La luna (1).

La escritura en colaboración se hizo a partir de 1885. Y el historiador de la Literatura Julio Cejador considera que esta pareja de zarzuelistas y escritores de piezas para el espectáculo constituyen "los Castor y Polux del género ínfimo", de cuya propiedad intelectual y originalidad artística emite este juicio : "Roban no poco, sin decirlo, si hemos de creer a los del oficio" (2).

La obra que a nosotros nos concierne es la citada en primer lugar: Católicos y hugonotes, drama en un acto y en verso, estrenado en el Teatro Martín el 17 de diciembre de 1879 (3). La sencillez formal, las características de los personajes y los hilos de la trama son los propios de la literatura popular; y van encaminados todos estos factores a lograr el favor del público mayoritario (4).

LA ACCION

La obra plantea una venganza fratricida por celos y fanatismo religioso. La urdimbre de la trama echa sus hilos sobre un triángulo de personajes, formado por Laura y Leonardo, una pareja de enamorados hugonotes, y el católico Fernando, hermano de aquél.

Leonardo es el hijo heredero que además goza de la inclinación amorosa de la joven Laura con quien va a casarse inmediatamente, ahora que ha terminado la guerra entre católicos y hugonotes, y en la que participaba al lado de los últimos. En estas relaciones se interpone Fernando, quien, por odio, envidia, despecho amoroso y fanatismo, desata la venganza, primero sobre Laura por celos y luego sobre Leonardo por oposición religiosa.

La acción tiene lugar en el París de 1572, el día de la boda entre la princesa Margarita, hija de Catalina de Médicis, y el protector de los reformistas Enrique de Navarra. Este matrimonio interconfesional parecía ser el acto que sellaba el final de las guerras entre católicos y hugonotes. Sin embargo se trata de una estratagema tramada por la falsa Catalina, madre también del rey Carlos IX, con el fin de exterminar a traición a todos los hugonotes.

Estos acontecimientos externos sirven de telón de fondo a la tragedia de Perrín y Vico. El toque a rebato de la campana de la iglesia de San Germán es la señal convenida por los católicos para dar comienzo a la matanza de hugonotes. Coincidiendo con esa señal, Fernando va a ejecutar su venganza particular contra los desdenes de Laura asesinándola mientras su padre, Lorenzo, y Leonardo están fuera. A los gritos de la víctima llega Leonardo, ante quien justifica Fernando el crimen con esas palabras:

FERNANDO: Doy a mis celos venganza,
dando a tus dichas la muerte" (p. 32).

Leonardo se precipita sobre su hermano, pero antes de vindicar el crimen, sofrena su arrebató. Prefiere entregarse a la espada traidora de los católicos que acompañan a Fernando, y en un arranque de pasión amorosa a contramuerte, pronuncia estas palabras finales:

LEONARDO: [...] ¡Heridme por favor!
Herid, que quiro mostrar
al vil que llegó a pensar
el podernos desunir,
que el cuerpo la va a seguir
y el alma la va a buscar" (p. 32).

ESTRUCTURA

La tragedia se desarrolla en un sólo acto, subdividido en trece escenas en la casa de Laura. Pero se pueden distinguir tres partes, correspondientes a los tres momentos principales del desarrollo de toda acción: planteamiento, nudo y desenlace.

El planteamiento de los hechos se lleva a cabo en las cinco primeras escenas. Sirven para conocer los personajes y el ambiente. Los festejos populares con motivo de la boda real contrastan con la tristeza de Laura debido a los presentimientos fatales de que se está gestando una traición contra los nuyones. La traición presentida se puede producir en dos esferas: en el ámbito nacional, a instigación de Catalina; y en el espacio reducido de su casa, a instancias de Fernando quien la persigue como una sombra fatal.

El nudo lo constituyen las escenas VI-VIII. Fernando se presenta en casa de Laura. La criada Leandra ha sido comprada, su padre que ha vuelto de la guerra ha ido al palacio para asistir a la ceremonia, y Leonardo le ha acompañado hasta la entrada. Fernando pretende inútilmente vencer la resistencia y el desdén de Laura. En tanto, regresa Leonardo. Tenemos a los dos hermanos enfrentados ante Laura, que no sólo no ha dudado en rechazar las pretensiones innobles de Fernando, sino que modera los deseos de reparación de las ofensas que nacen en el alma de Leonardo.

El desenlace lo constituyen las cinco escenas finales. Los frustrados intentos de hurtar el amor de Laura desencadenan la venganza de Fernando haciéndola coincidir con el toque de la campana de San Germán. Los presentimientos expuestos en el planteamiento se han convertido en profecías cumplidas en sus dos esferas.

LOS PERSONAJES

El elenco de los personajes es muy breve. Por un lado están los hugonotes Laura, Leonardo y Lorenzo que llegan a ofrecer sus vidas en la lucha por sus ideas o sentimientos. Por otro está el católico e "infame" Fernando quien actúa comido por los celos, la envidia y fanatismo y desata la tragedia. Leandra es la criada que amenazada por Fernando resuelve ayudarle antes que perder la vida.

Las palabras que mejor definen religiosamente a Leonardo salen de los labios de su amada Laura cuando descubre las cualidades en las que se apoya su amor:

LAURA: - ;Y como amarle no puedo,
 si a la fratricida guerra
 voló de entusiasmo lleno,
 en defensa de la misma
 religión que aquí venero!
 ;Si le miré perseguido
 por vencedores frenéticos,
 que, infames, poner querían
 cadenas al pensamiento!" (p. 8-9).

Al mismo tiempo que elogia el entusiasmo que movió a Leonardo a defender la religión protestante, Laura considera a esta confesión como una creencia que deja en libertad el ejercicio del pensamiento. Esto es muy significativo si tenemos en cuenta que quien pronuncia tales palabras es española o al menos hija de madre española. En el diálogo entre padre e hija encontramos estas palabras sobre su ascendencia materna:

"LORENZO: - Presto del noble Leonardo
 serás la esposa dulcísima.

LAURA : - ;Sí; mi buen padre! y los tres
 de esta tierra de desdicha
 partiremos para siempre.
 En España las cenizas
 duermen de tu noble madre,
 y allí volveremos hija " (p. 11).

Fernando por el contrario es el despreciable hermano que ha roto los lazos fraternales que ató la naturaleza. Vemos los cargos que le hace Leonardo cuando Laura intercede ante los

airados deseos de reparar los agravios:

"LEONARDO: - Pues él ¿no rompió los lazos
más puros, dulces y tiernos
que los cielos anudaron?
En el fondo del hogar
no fue mi opresor tirano?
No guiso hurtarme tu amor?
No me persiguió fanático
siendo de mi fe verdugo?
Por él no vertiste llanto?
No te agravió? No me ofende,
No me insulta? Pues le mato " (p. 22).

Pese a estas airadas e impulsivas reacciones, la intercesión de Laura en un caso, o su propio comedimiento en otro, le asemejarán con Abel (p. 32).

Llegados a este punto debemos destacar que es ésta la única obra, dentro del período que estudiamos, en la cual el fanatismo religioso entre hermanos conduce, asociado a otras concausas, a una rivalidad fratricida. En la historia de España hay un caso especialmente trágico: el de los hermanos conquenses Juan y Alfonso Díaz. El primero de ellos se convirtió al luteranismo y, residente en Alemania, recibió la visita de Alfonso con el fin de hacerle volver al catolicismo y reparar así la ofensa que tal credo suponía para la nación, el rey y la familia. Como Juan se negó a los deseos de su hermano, un criado de éste le golpeó con un hacha en la cabeza cayendo muerto después (5).

Sobre esta cuestión de honor religioso, Eduardo González Pedroso escribió una drama trágico titulado Paulo el romano. Para ello se inspiró en otro de Casimiro Delavigne conocido como

Una familia en tiempos de Lutero (6). Y en el primer cuarto del siglo XX veremos una novela en que también el fanatismo religioso ultracatólico llega hasta el abominable parricidio de un padre respecto de su hija, que se ha pasado a las filas de los hugonotes en la famosa noche de agosto de 1572. El autor de la novela es Pedro Pedraza y Páez, y el título en cuestión, Los hugonotes. La veremos en su momento.

Dejando esa digresión acerca del honor religioso, digamos para concluir que el drama trágico de Perrín está compuesto en un verso sencillo, popular, octosilábico, en el que a veces encontramos resonancias zorrillescas. El autor consigue exponer en él una intriga atractiva para un público que no busque en el teatro cuestiones que le inquieten. La pareja de protagonistas tienen ciertos rasgos románticos: fidelidad, nobleza espiritual, gallardía y amor mutuo a cuyo cumplimiento se opuso el antagonista Fernando. Las ennoblecedoras cualidades que los revisten son muy significativas. Pocos casos nos brinda nuestra literatura en los que podamos observar que las virtudes resplandecen en el alma de unos personajes protestantes. Excepcional fue el caso de Horacio Reynolds. Y en esas distinciones otorgadas estriba para nosotros el valor de la tragedia de Perrín y Vico.

NOTAS:

1. Para ver una relación de los títulos escritos en colaboración, consúltase el Catálogo de obras del teatro español del siglo XX, Madrid, Fundación Juan March, 1985, en donde se recogen noventa piezas.
2. Julio Cejador y Frauca, Historia de la lengua y de la literatura castellana, IX, Madrid, Gredos, 1972, edición facsímil, p. 424.
3. Madrid, Establecimiento tipográfico de M.P. Montoya y Cía., 1879. Las citas, siempre por esta edición. En el manuscrito existente en la Biblioteca Nacional (Ms. 14.124⁹) no aparece el nombre del autor.
4. Hace ya tiempo que el profesor Andrés Amorós estudió los aspectos esenciales de un tipo de novela popular, la novela rosa. Y muchos de los elementos componentes de ese tipo de relato se encuentran en esta obra. A fin de no repetir, sugerimos al lector se remita al estudio que dedicamos a Pedro Pedraza y Páez, cuya novela Los hugonotes presenta también un triangulo de personajes que la asemejan al drama de Perrín; y ambos, Perrín y Pedraza, tienen mucho de literatura popular.
5. Menéndez y Pelayo equipara este espantoso crimen con los que llevan a cabo los maridos deshonorados de Calderón y de Rojas en las personas de sus esposas y de los amantes de éstas: "Mató Alfonso Díaz alevosamente a su hermano y creyó lavar su honra, como alevosamente matan a sus mujeres (aun inocentes) y a los amantes de éstas (aunque no sean correspondidos) los maridos de Calderón y de Rojas " (Historia de los heterodoxos españoles I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1967, p. 842).
Por su parte, Américo Castro consideró el crimen de estos conquenses como ejemplificador del sentir existente en España acerca de la "honra nacional y unidad de creencia". (De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII, Madrid, Taurus, 3ª edición, muy ampliada y corregida, 1972, p. 89 y ss.)
6. Paulo el Romano, Madrid, Imprenta de Vicente Lalama, 1855. El subtítulo reza: Drama trágico en un acto sobre otro de Delavigne, para representarse en Madrid el año de 1855.

JOSE ECHEGARAY

El protestantismo en el madrileño José Echegaray (1832-1916) guarda relación con dos de las facetas de nombre público: con la de ministro de Fomento y con la de célebre dramaturgo.

Al frente de la cartera de Fomento cursó algunas órdenes en 1870 relativas a la enseñanza de la religión y muy ligadas con algunos jefes del cristianismo evangélico. Según el sevillano don Francisco Mateos-Gago y Fernández, hubo tres órdenes emanadas del Ministerio cuyo titular era el señor Echegaray (1). La primera de ellas, dice este controversista andaluz, "lleva fecha de 14 de Septiembre y está dirigida 'al secretario del Consistorio Central de la Iglesia española reformada. Sevilla' (p. 227). Se trataba de una respuesta, siempre según la fuente citada, a las reclamaciones hechas por un crecido número de familias pertenecientes al culto evangélico. Por esta orden "se autoriza [...], para que mientras no se adopte una medida general, las juntas dispensen a los maestros de escuelas públicas de dar la enseñanza de religión y moral e historia sagrada a los alumnos cuyos padres o encargados así lo pretendan" (p. 228).

Una segunda orden de fecha 20 de septiembre fue dirigida " 'al jefe de la Iglesia luterana de Valencia' " (p. 228). Hay en ella tres artículos y Gago dice que en el primero "se presupone que llegará a ser un hecho la prohibición por una ley de la enseñanza de toda moral y religión positiva en las escuelas públicas" (p. 228).

La tercera orden es del 4 de octubre y "no es más que la reproducción de la primera" (p. 229), pero que afecta a un ámbito geográfico mayor, pues mientras la primera se refería a

las juntas provinciales de primera enseñanza de Granada, Sevilla, Córdoba, Cádiz, Málaga y Huelva, la tercera debía servir de norma "a las demás juntas de primera enseñanza de España" (p. 229).

Ahora bien, estas órdenes dictadas bajo la responsabilidad de Echegaray plantean un problema de autenticidad, puesto que fueron publicadas por periódicos a instancias de los destinatarios y no en el órgano oficial que era La Gaceta.

Mateos-Gago pensó en un principio que la primera orden era falsa, como también la consideraron algunos periódicos de la época, tales El Imparcial y La Iberia. Pero pocos días después publicó otro artículo, "Quedamos en lo mismo" (pp. 231-235), en que a la luz de nuevos datos rectificaba su opinión diciendo que la orden apócrifa era la segunda, es decir, la dirigida al luterano de Valencia. Se apoyaba para esta modificación en un mentís que el Director de Instrucción Pública, Manuel Merelo, daba a La Epoca que se había ocupado de criticar la orden segunda (p. 233). Por tanto para el andaluz Gago, la primera y la tercera son auténticas.

Menéndez y Pelayo, por su parte, avala también la idea de que Echegaray intentó, fallidamente, la supresión de la enseñanza y de la religión en las escuelas cuando dice: "Echegaray, ministro de Fomento, intenta, aunque sin fruto, la supresión del catecismo y de la enseñanza de toda religión positiva en las escuelas públicas" (2). En la página siguiente y en nota al pie, aclara lo siguiente:

"Respecto de la enseñanza del catecismo debe añadirse que La Luz y otros periódicos protestantes estamparon una circular del director de Instrucción pública, Sr. Merelo (14

de Septiembre de 1870), encargando a los maestros de escuela que suspendiesen la enseñanza religiosa, en consideración a los niños del culto evangélico reformado. El director negó la autenticidad de semejante orden; pero es lo cierto que sí fue falsificada, por lo menos no se persiguió a los falsificadores, y estaban muy en la mente del Gobierno" (3).

Según estas palabras el desmentido del señor Merelo va dirigido a la orden del 14 de septiembre, es decir, a la primera y no a la del 20 del mismo mes que, según Gago, fue la que Merelo consideró apócrifa (p. 233 y 234) (4).

En cualquier caso, y pese a estas discordancias inapreciables, los dos apologistas católicos coinciden en señalar que en el ánimo de Echegaray y de su subordinado Merelo se escondía la intención de suprimir la enseñanza de la religión en las escuelas públicas.

Don Benito Pérez Galdós también nos suministra algún detalle informativo en relación con Echegaray y respecto de la fe y las leyes. Haciéndose eco el novelista canario del encendido discurso que pronunció el político madrileño en las Constituyentes de 1869, donde se estrenó con gran éxito oratorio atacando a la infamia del Tribunal de la Inquisición, escribe:

"Combatía la Unidad católica como el más apropiado ambiente para que aquel poder tiránico pudiese atormentar a la Humanidad" (5).

Contra la intolerancia y fanatismo va también el drama que nos toca examinar dentro de su producción como dramaturgo. Pese a todo lo dicho antes, el tratamiento que hace del tema, las

situaciones inverosímiles y el dualismo moral de los personajes, hacen pensar más bien que es obra de un propagandista católico. El drama en cuestión es La muerte en los labios y se representó por primera vez en el Teatro Español el 30 de noviembre de 1880.

No es la primera vez que el espectador español del siglo XIX asistía a una representación en la que Miguel Servet, aparecía como personaje perseguido por los esbirros del Consistorio calvinista de Ginebra. Veamos un poco esos precedentes escénicos.

PRECEDENTES ESCENICOS. SUBVERSION DE LA HISTORIA

En 1848, Marcos Juan Luis Fournier, autor dramático francés, nacido en Ginebra en 1818, había publicado un drama titulado Les libertins de Genève (6). En ese mismo año de la publicación francesa, Arturo Vilgabec (anagrama de Víctor Balaguer) y Cirilo Athonna hicieron un arreglo para la escena española que se representó en el Teatro Principal de Barcelona en noviembre de 1848. El título era idéntico al francés: Los libertinos de Ginebra, drama en nueve cuadros (7).

Después se hizo una segunda adaptación con estas variantes: Juan Calvino o los libertinos de Ginebra; y se añadía: "drama en cinco actos y en prosa para representarse en Madrid el año de 1861" (8). Esta nueva versión no hace referencia a ningún arreglista, aunque Antonio Palau lo atribuye a Vilgabec (9).

Las diferencias entre uno y otro arreglo son secundarias y no afectan para nada al argumento. Sin embargo la acción del último es mucho más dinámica, hace más vivos los conflictos planteados y en consecuencia atrae y envuelve la atención del espectador.

Por estar fuera del período cronológico acotado en nuestra tesis, nos limitamos a exponer la particular y libérrima forma de acercarse a las relaciones entre Calvinio y Servet, siguiendo la adaptación de 1861 (10).

La República de Ginebra está regida por Juan Calvinio. La libertad ha sido abatida y los libertinos pretenden instaurarla de nuevo. En esas pretensiones aparece Servet en Ginebra. No le mueven intereses políticos, sino puramente humanitarios y familiares. Miguel participó como anabaptista en la batalla de Frankhausen al lado de Munzer. Vencido este grupo radical, Servet tuvo que huir y conoce a Ideleta, una bella mujer, también anabaptista, y con quien contraerá matrimonio, según el rito de su fe, en Estrasburgo. Pero Miguel es descubierto como miembro de esta facción religioso-política y tiene que huir, abandonando a Ideleta ya embarazada. Desde este momento hasta su entrada en Ginebra han pasado dieciséis años, durante los cuales no ha dejado de buscar a su familia. Su paso por la ciudad calvinista no persigue más objetivo que cruzar a Italia tratando de encontrar a su esposa e hijo.

Sin embargo es en Ginebra donde descubre que Ideleta de Bures, apellido que recibe de la familia de Servet, es anora la mujer de Calvinio. Esto motiva que se una al partido de los libertinos.

Calvinio lleva dieciséis años casado con Ideleta, pero no ha conseguido que ella olvide a Miguel. Su matrimonio con el segundo gran reformador fue forzado puesto que él la amenazó a casarse so pena de ser arrojada a las llamas con los sectarios de Munzer. Además utilizó otro medio coercitivo, como la presentación de falsos documentos que aseguraban que Servet había muerto en Basilea. En el matrimonio, Ideleta ocultó a su hijo

Donato. Se valió de un treta para hacer que Donato entrase en casa como niño adoptado.

Miguel Servet, como marido arrojado y valiente, se presenta en casa de Calvino y se produce la anagnórisis con Ideleta y al mismo tiempo se descubre ante el reformador. Ipsa facto es detenido por un síndico. Entre los papeles que se le incautan se encuentra una carta que le compromete con los libertinos.

Entre tanto, Calvino espera la llegada de material bélico. Pero los libertinos suplantán a los receptores y se hacen con las armas.

Servet va a comparecer en el Consejo y Donato ha sido designado como acusador por Calvino. La acusación es arriesgada puesto que uno de los dos, acusado o acusador, ha de perder la vida. La prueba de la acusación era la carta incautada; pero le ha sido robada a Calvino y entregada a Servet. Esto le permite suponer que su hijo Donato está en peligro de muerte. Por ello, Servet renuncia a la defensa, lo que resulta extraño para el acusador que aún no conoce su ascendencia. Inmediatamente después le revelará Ideleta que Servet es su padre.

El acusado se encuentra ante la disyuntiva de morir o retractarse. El sentimiento de la paternidad recobrada le empuja a abjurar de sus ideas antes que perder la vida de felicidad que se presenta.

Sin embargo la humillación que supone la retractación no llegará a producirse porque en el momento en que va a iniciarse el acto en la plaza del pueblo, irrumpe una masa revolucionaria capitaneada por Ideleta. En ese momento Calvino ordena a sus soldados decapitar a Servet. Donato lo impide, y el pueblo

armado y enardecido por su madre derrota a los soldados y da muerte al mismo Calvino. A toque de campana se anuncia que Ginebra ha recuperado su libertad.

La obra no tiene de histórica más que el nombre de los protagonistas. Servet es aquí hombre y padre de familia, dispuesto a renunciar a sus ideas por vivir con su hijo. Es el sentimiento por encima de las ideologías, el amor antes que el honor.

Calvino es el ser vengativo que no se opone a Servet tanto por sus herejías como por rivalidad amorosa ante Ideleta (11). Este francés afincado en Ginebra se ha impuesto coercitivamente como dueño y señor de la república y también como marido de Ideleta. Pero en estos dos espacios tomados arde aún el rescoldo de los sentimientos de libertad que no se doblegan a la voluntad caprichosamente impuesta. Y los representantes de esos dos mundos sometidos, los libertinos e Ideleta, darán un vuelco a la situación. Miguel Servet ha sido el encendedor de la mecha por los dos extremos que conectaban el mundo sentimental y el mundo político. La explosión ha derrocado al tirano y ha restaurado la libertad.

De esta modo la obra resulta subversiva en todos los sentidos de la palabra, como si con esta versión contrahistórica del caso Servet se pretendiese reparar los entuertos que la historia registra en sus anales.

LA MUERTE EN LOS LABIOS

EL TEMA Y SU DESARROLLO

El drama de Ecnegaray tampoco lleva a la escena el holo-

causto del médico y teólogo Servet. Este hereje aragonés entra en el engranaje de la obra como un carácter más dentro de la acción en la que no es ni siquiera el protagonista. El tema desarrollado es la contrariedad que plantean a la vida, al amor y a la felicidad la intolerancia y el fanatismo religioso de los calvinistas (12).

La pieza está dividida en tres actos que respetan escrupulosamente la unidad de lugar: la casa de la joven y humanitaria Margarita en la Ginebra calvinista de 1553, año del suplicio de Miguel Servet. Las circunstancias que azarosamente se producen en ella van creando una enmarañada madeja en la que se mezclan los sentimientos y el deber.

Margarita es una joven española que vive en Ginebra desde que su madre tuvo que trasladarse allí para recoger la herencia de un hermano. Cuando se quedó huérfana, se encargó de su cuidado la nodriza Berta que es para ella una verdadera madre. Acontece que un día van por la calle Calvino, su secretario Nicolás Lafontaine y el consejero Walter, y éste sufre un grave ataque. Jacobo, el médico que le atiende, discípulo de Servet, considera indispensable que para salvar la vida debe inmovilizársele y por tanto se le debe alojar en casa de Margarita, cosa que ella acepta como un deber. Son los días en que se ha detectado la presencia de Servet en la ciudad y se ha decretado su detención.

Mientras en esta casa se vive la circunstancia narrada, se espera también el regreso de Conrado, joven enamorado que proyecta su matrimonio con Margarita. Su llegada trae consigo un hecho inesperado: viene acompañado de Servet a quien pretende dar protección en justa recompensa por la ocasión en que el famoso médico le salvó la vida a él. Margarita también acepta el

nuevo invitado. De esta manera tan inverosímil, su casa se convierte en el refugio de Walter y de Servet, dos seres antagónicos (verdugo y víctima potenciales) que comparten sin embargo, aunque de forma inconsciente para el primero, la misma casa y la misma situación de estar en peligro de muerte.

A pesar de que Margarita es católica siente el deber de proteger, por encima de credos religiosos, la vida de estos dos seres. Este samaritanismo pondrá en riesgo su vida y su felicidad. El fanático sentido del deber para con Dios que tiene Walter, basado en el principio calvinista de la predestinación, es, por el contrario, tan inhumano como implacable. Resulta que el joven Conrado es el hijo legítimo que Walter tuvo con su esposa Dorotea. Al morir ésta, asesinada por motivos confesionales a manos de Walter, Berta lo recogió y lo protegió junto a Margarita. Cuando Walter descubre que Conrado es su hijo sufre una nueva recaída que le sume en un nuevo estado crítico e inconsciente. Este nuevo agravamiento permite mantener en secreto el nombre de la persona encubridora del hereje que Jacobo le ha revelado a Walter durante el tormento que se le administró por hallarse en posesión del libro del hereje español.

La recuperación de la consciencia entraña el riesgo de la delación, como así ocurre. Sin embargo Conrado, con el apoyo de Servet y la colaboración de Margarita le suministran la medicina conveniente para sacarlo de ese estado agónico. Al recuperar la consciencia, las palabras que salen de sus labios llevan consigo la muerte de Conrado al oponerse a que Margarita, acusada de encubridora de herejes, sea detenida por los esbirros que manda Lafontaine. Servet entonces se irá "a luchar, a morir" (p. 638).

Para poner en pie este contenido argumental tan folletinesco echa unas bases tan inverosímiles, tan forzadas y tan

endebles que reducen la pieza, a una fantasmagoría dramática, a un ripio. La más acerada y merecida crítica sobre el teatro en general de Echegaray es tal vez la de Francisco Ruiz Ramón cuando dice:

"Este teatro estribado exclusivamente en los universales del ripio, golpea inmisericorde los nervios del público mediante una palabra y una acción que nunca alcanzan lo lindero de lo real" (13).

Por lo que a la construcción de esta obra se refiere, hemos de decir que, efectivamente, es un puro ripio. Echegaray crea unas situaciones tan increíbles e irreales como necesarias para enriostar los nechos. No sabemos si lo más inverosímil es la enfermedad repentina del furibundo calvinista ante la puerta de Margarita, o la llegada azarosa de Miguel Servet, o la casual coincidencia de que padre e hijo se encuentran en esa circunstancia, o el hecho fortuito de que Margarita viva en Ginebra porque su madre tuvo que solventar asuntos de herencia. Todos son ripios, materiales necesarios, pero impertinentes, para construir el drama.

LOS PERSONAJES

Si las situaciones son ripiosas, los personajes que se mueven en el escenario dan la sensación de ser cartones que flotan movidos por el viento del deber. Hay unos rasgos que los dividen en dos grupos radicales: el de los españoles, tolerantes y humanitarios; y el de los ginebrinos, fanáticos y desalmados.

Surge la pregunta acerca del porqué de la nacionalidad española de los "buenos". Yo no encuentro otra razón para esta

escisión establecida con criterios patrioterros que aquella que estriba en la premeditada intención de buscar el halago del espectador y provocar una sintonía que facilitase, en aquellos años bobos de la Restauración, una identidad entre los sentimientos de los personajes y los del público. Con la consecuente derivación económica (14).

Ahondando más en la línea de separación entre ambos grupos de personajes, habría que señalar el modo opuesto que tienen de ejercer el sentido del deber unos y otros. Un deber que para todos es salvador de los otros. Margarita y Jacobo salvan a Walter (pp. 567 y 576) (15); Servet salva a Jacobo de la muerte prometiendo entregarse a cambio de la liberación del médico (p. 594), y ya antes había salvado a Conrado y viceversa (p. 578); Conrado salvó a su padre a instancias de Servet (pp. 615, 618 y 625); e incluso la nodriza Berta salvó al Conrado niño ante la desfavorable situación en que quedó después del asesinato de su madre (p. 589).

En todos los españoles la acción salvífica es para dar vida. Por su parte Walter - y Lafontaine, que ejecuta las órdenes - está en deuda existencial con todos y, sin embargo, apoyándose en el principio fundamental del calvinismo, la predestrucción, se convierte en un agente satánico que en cumplimiento del deber salvífico condena al sufrimiento, a la infelicidad y a la muerte a todos sus salvadores.

De este modo parecen sentencias premonitoras aquellas palabras que al principio de la obra dirige Berta a la angélica Margarita por haber alojado en su casa al infame Walter:

"BERTA : Eres un ángel, pero los ángeles no son para esta tierra de herejes" (p. 567).

Estamos ante el dualismo moral que el mismo autor dice utilizar como elemento característico de su teatro. Augusto Martínez Olmedilla reproduce el soneto que ofrece la respuesta que Echegaray dio a la pregunta que se le hizo en un reportaje sobre el modo de hacer su teatro. En el segundo cuarteto respondió lo que sigue:

"La trama al personaje le rodea
de unos cuantos muñecos, que en el mundo
o se revuelcan por el cieno inmundo
o resplandecen a la luz febea" (16).

LOS PROTESTANTES. CALVINO

Expuestas las características generales de los personajes nemos de fijarnos solamente en el grupo de los protestantes. Son siete en total los integrantes del reparto de las acciones. Entre ellos destacan cuatro principales y tres secundarios. Walter se incluye entre los primeros y Nicolás Lafontaine entre los últimos.

Nicolás actúa un poco como ejecutante de órdenes de Calvino o de Walter, su consejero. Es quien le presenta a Walter los treinta y ocho puntos de acusación contra Servet y también es el designado para sostener esas acusaciones en el proceso (p. 575). Además de estas tareas administrativo-jurídicas, cumple la función de mandar al grupo de soldados que van a detener a Margarita. Y pocos detalles más se pueden decir de este personaje de segundo o tercer orden, inflexible buscador de Servet.

En cambio Walter adquiere mayor relieve. Todas sus cualidades son negativas. Frente al "ángel" que es Margarita, Walter

es la encarnación del "Anticristo" (p. 569), o del mismo Satán (p. 597). Su carencia de sentimientos los expone el dramaturgo por medio de sus propias palabras. Cuando el médico le pregunta si la ayuda que necesita es para el corazón o para la cabeza, Walter responde:

"Walter : - El corazón va bien; hace muchos años que no lo siento.

JACOBO : - Lo creo.

WALTER : - La cabeza es la que va mal. Llevo en ella algo que gira; no parece sino que traigo dentro una picota y que a su alrededor van dando vueltas una docena de herejes" (p. 569).

Falta de sentimientos y obsesión persecutoria de herejes: ésta es su alma. Y su historia así lo avala. Ceñidos a los hechos más llamativos, Berta nos cuenta en el acto II que es un fanático wittenbergense que estuvo casado con Dorotea, "la mujer más buena y hermosa de Sajonia" (p. 597), a quien no perdonó la vida cuando la sorprendió asistiendo en compañía de su hijo Conrado a un culto católico que un buen hidalgo español, llamado Gonzalo, tenía en la significativa ciudad de Alemania. Veamos el relato. En medio de la calma y del inefable misterio que rodeaba el culto oficiado por el sacerdote, irrumpe la horda luterana:

"BERTA : - ¡De repente un grito de dolor allá fuera!, ¡otro grito allí mismo junto a mí! ¡luteranos que entran!, ¡brazos que golpean., ¡un hombre que hiere a Dorotea en la garganta! ¡Era Walter! ...

'¡Hijo mío!', grité yo, y me abracé al niño ... No, dejadme..., los veo aún...! ¡Dorotea! ... ¡Walter! ..." (p. 599).

Este parricida actúa movido por los resortes de la teología calvinista, aunque en este episodio Echegaray le hace luterano sin necesidad. Pero es el caso que si su historia registra actos tan inmisericordes para con su esposa, es de esperar que tampoco se ablande ante los demás seres, aunque les deba la vida, como a Margarita, a quien se dirige ahora:

"WALTER: - ¿Y por qué no he de rechazarte? ¿Crees tú que si tú misma cayeses mañana en el abismo de la culpa yo te ampararía? Mira, Calvino explica esto bien. El libre albedrío no existe; quien delinque, delinque por voluntad divina; su crimen es sello de infamia y muerte que Dios pone sobre él; es el dedo del Altísimo que le señala, y que claramente ordena su castigo. ¿Y no habíamos de castigar nosotros? Predestinados al bien o al mal nacemos todos, recoja cada cual lo suyo" (p. 574).

Todos los actos están determinados por voluntad divina. Esta predestinación, unida al sentido del deber que tienen al considerarse elegidos por Dios para cumplir la orden de castigo, lleva a las bárbaras consecuencias que atentan contra la vida y contra el amor que conocemos.

El principio predestinacionista de Calvino convierte a sus seguidores en temibles ángeles de muerte. Del propio inspirador de ese principio teológico, que no aparece como personaje directamente, nos habla el doctor Jacobo. Y es, según él, inflexible, severo, contrario al sentimiento de dicha y de felicidad. Cuando Berta y Margarita están asomadas a la ventana para ver si llega Conrado, Jacobo les reprende la imprudencia en estos términos:

JACOBO: - ¿Qué hacíais ahí, imprudentes? ¿No sabéis que Calvino es inflexible y severo? Que ante su moral impla-

cable el amor a la luz es tanto como el amor a las tinieblas; y la dicha, cosa muy parecida al mar [sic; me figuro será mal]; y el lujo, un crimen; y la alegría un ultraje a Dios. ¡Mujeres a la ventana y quizá con la sonrisa en los labios! ¿De qué servirá que los ministros del culto reglamenten las costumbres; que la Inquisición suiza clave su mirada inquieta y vigilante en el hogar doméstico, si la primera mozuela de lindo palmito, que espere a su adorado, ha de osar echarse a los abiertos balcones prendida y adornada con la luz del sol sobre la frente?" (p. 568).

Para este mismo médico agnóstico, Calvino es rey y pontífice, como si en su persona sintetizase el poder terrenal y el espiritual. Y se apoya en un batallón que impone su voluntad a fuerza de torturas, penitencias, acusaciones, decapitaciones ... (p. 568-569), todo con el fin, como dice su consejero Walter, precisamente a este mismo doctor, de procurar la salvación del cuerpo y del alma:

"CONRADO: - ¡Walter!, él te salvó.

WALTER : - De salvarle trato.

MARGARITA: - ¡Te dio la vida!

WALTER : - ¡La del cuerpo y la del alma voy a procurarle!

(volviéndose a Nicolás). Avisa a Calvino: vuelve con gente: yo entre tanto de él respondo, y bien pronto ha de ver la cristiandad regocijada cómo Ginebra reprime herejías, consume réprobos y aplica la ley del Dios de las justicias a los impíos que hicieron rebosar la copa de sus misericordias" (p. 589).

Así que Calvino es además de papa, rey absoluto. Y en lo que hace a la relación con Servet, el "pontífice" ginebrino

siente hacia el médico y teólogo aragonés un odio que se basa en la envidia, la rabia y la impotencia que ha suscitado en su reseco corazón la Restitución del cristianismo:

SERVET: - [...] Si yo os digo que Miguel Servet nació para consumirse en las llamas, qué mucho que entregue esta carne miserable a las de la hoguera, si los de la ciencia han abrasado todo mi pensamiento, si las del amor divino han inflamado, sublimándolo, mi espíritu. [...] ;Por eso, por eso me odia Calvino! ;No lo sabíais? No soy yo, es este libro la causa de su inquina. La restitución del Cristianismo, ;esto, esto es lo que le muerde en las entrañas, y por esto le asaltan a una, como tres furias, la envidia, la rabia y la impotencia!" (p. 582).

La ciencia, y sobre todo la teología sevetiana, que inflaman el pensamiento y el sentimiento de un amor divino, son los que, a juicio del mismo Servet, provocan el odio en el espíritu seco, insensible, frío y estrecho del teólogo reformador y su teología extremada y asesina.

CONCLUSION

En ésta, como en otras obras literarias castellanas, Juan Calvino aparece siempre a la sombra de Servet e investido con el sambenito de la tiranía y de la crueldad teológica y como único responsable del holocausto de Servet. Un reconocido servetista español, como Angel Alcalá, ha escrito en descargo de muchas acusaciones y en especial de la culpabilidad en el suplicio de Servet, estas palabras:

"Al hirsuto y enniesto Calvino se le han colgado muchos sambenitos, pero éste de Servet hay que colgárselo, con él y acaso más que a él, a los propios inquisidores españoles y franceses" (17).

Si es cierto que en este drama echegarayano se dice que Servet aparece odiado por católicos y protestantes (p. 581), no es menos cierto tampoco que la división de los personajes en virtud de los criterios vistos deja grabada la idea tópica del dualismo religioso que en España dividía a la cristiandad entre los buenos católicos y los perversos protestantes. Además convierte al autor en un activo propagandista del catolicismo contraprotestante. Y Calvino y el calvinismo son aquí, como en otras obras de nuestra literatura que veremos, unos grandes desconocidos. La muerte de Servet ha oscurecido todas las demás contribuciones que ha prestado al mundo moderno.

NOTAS:

1. Véase el artículo "Tres pies para un banco", El Oriente, de 9 de octubre de 1870, en Francisco Mateos-Gago y Fernández, Colección de opúsculos, III, Sevilla, Imp. y Lib. de los Sres. A. Izquierdo y sobrino, 1877, pp. 226 y ss. Todas las citas de este autor pertenecen a este tomo III y a partir de ahora las inserto en el cuerpo del texto.
2. ~~Historia de los heterodoxos españoles~~ II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1967, p. 982.
3. Op. cit., p. 983, nota 8.
4. Menéndez y Pelayo dice que "no se persiguió a los falsificadores". Sin embargo la carta de Merelo que cita el P. Gago informa de que el director de Instrucción había puesto el asunto en manos de los tribunales (p. 233).
5. España sin rey, en Episodios Nacionales, IV, Madrid, Aguilar, (Obras Eternas), 1979, p. 298.
6. La fecha de publicación del drama nos la da la Enciclopedia universal ilustrada (Espasa), t. XXIV con otros datos biográficos y literarios. Por su parte el Grand Dictionnaire au XIX^e siècle, de Pierre Larousse, a pesar de dedicarle un artículo más amplio que nuestro Espasa, no menciona la obra en cuestión (vid. t. VIII, p. 682).
7. Barcelona, Imp. y Lib. de la señora viuda e hijos de Mayol, editores, 1848.
8. Madrid, Imp. de Vicente Lalama, 1861.
9. Antonio Palau Dulcet, Manual del librero hispanoamericano, t. XXVII, edición del autor, Barcelona, 1976; entrada 366.116. Aquí mismo se dice que Arturo Vilgabec es anagrama de Víctor Balaguer.
10. No he podido consultar el original francés e ignoro por tanto si nuestros arreglistas se apartan o no de la concepción dramática primera.
11. Pompeyo Gener también establece rivalidad amorosa entre Servet y Calvino a propósito de Isabel de Salenove, bella y noble abadesa que aloja a Servet antes de entrar en Ginebra. Ya lo vimos.

12. Amando Lázaro Ros formula el tema en términos que no recogen totalmente la intención del autor. Dice que es el "conflicto entre el fanatismo religioso, el deber y el amor de todos los tiempos" ("Prólogo" a José Echegaray, Teatro escogido, Madrid, Aguilar, 1964, p. 45).
13. Historia del teatro español I (Desde sus orígenes hasta 1900), Madrid, Alianza Editorial, 2ª edición, 1971, p. 414.
14. Allison E. Peers dice sobre el fin con que Echegaray se echó al teatro: "Echegaray empezó a escribir por razones económicas y la historia de la escena española le hizo ver que siempre era posible atraer al público con melodramas" (Historia del movimiento romántico español II, Madrid, Gredos, 2ª edición, 1973, p. 425).
15. Las citas corresponden todas a la edición contenida en José Echegaray, Teatro escogido, citado antes.
16. Echegaray, Selles y Cano, Madrid, Imp. de Alfredo Alonso, 1884, pp. 258-259.
17. "Prólogo" a Roland H. Bainton, Servet, el hereje perseguido, Madrid, Taurus, 1973, p. 14.

JOAQUIN RUBIO Y ORS

Tres facetas perfilan la personalidad intelectual del barcelonés Joaquín Rubió y Ors (1818-1899), la de poeta, la de historiógrafo y la de apologista católico.

Cuando el idioma catalán estaba casi olvidado como medio de expresión literaria, Joaquín Rubió y Ors publicó una poesía titulada "Lo Gayter de Llobregat" que produjo entre sus lectores reacciones muy encontradas por haberla compuesto en lengua catalana. Era el año 1839. Se abría así la senda por la que luego caminarían otros escritores pertenecientes al renacimiento catalán, como Verdaguer o Guimerá. Su quehacer poético no se limitó al uso de esta lengua vernácula. En castellano Rubió también compuso un buen número de poemas que ha sido estudiado por José Jordán de Uríes y Azara.

Su faceta historiográfica está relacionada con su actividad docente. Rubió ejerció como catedrático de Literatura en la Universidad de Valladolid durante los años centrales del siglo, y luego pasó a la de Barcelona. En su ciudad natal su preocupación por la Historia es más notable. Llevó a cabo un buen número de tratados, siempre desde la perspectiva de un católico conservador.

Muy próxima a las tareas historiográficas está el tercer rasgo que señalábamos, el de apologista. Rubió se dio cuenta del servicio que podía prestar a la Religión desde la Historia, y con ese fin leía muchas obras en torno al protestantismo para tratar de desacreditarlo. Como sabemos, después de 1868 España es considerada por las Sociedades Bíblicas extranjeras como un país de misión. La penetración de corrientes protestantes molestaba a los espíritus conservadores como Rubió. Y muchos de sus

desvelos intelectuales no perseguían otro objetivo que desprestigiar la obra de Lutero y sus seguidores. El profesor Cosme Parpal y Marqués trazó una semblanza de la personalidad y la obra de este escritor con motivo de la celebración del centenario de su nacimiento, y asegura que para Rubió el protestantismo era "su preocupación constante" (1). Y afirma además que le sorprendió la muerte recogiendo datos sobre la Reforma (2).

Este espíritu antiprotestante le llevó a escribir unos trataditos de carácter popular titulados Paralelos entre el catolicismo y las sectas protestantes. Empezaron a aparecer en 1870. Con ellos pretende Rubió contrarrestar esa propaganda protestante que entra al amparo de la libertad de cultos consagrada por la Constitución de 1869. En este trabajo de apostolado popular, dice Cosme Parpal que "Rubió pone especial cuidado en demostrar con ejemplos y autoridades irrecusables que si los ministros protestantes ponen empeño en proporcionar beneficios a sus hijos o atesorar riquezas, los sacerdotes católicos viven pobremente" (3).

Podríamos decir que estos tres rasgos señalados que caracterizan a este erudito barcelonés están conjuntados en una obra publicada en 1888: Luter. Cuadros históricos-dramáticos en prosa y verso (4). La obra tiene como protagonista a Lutero y es una de las escasas piezas dramáticas de Rubió. Casi toda su producción literaria fue poesía. Al género dramático pertenecen, además de Luter, Gutenberg y Belisario; está última, inédita según Cosme Parpal (5). El P. Blanco García parece estimar las dotes artísticas del escritor Rubió. Sin embargo, al referirse al trabajo teatral no le dedica más que un breve párrafo para referirse a Luter y a Gutenberg:

"La invención de la imprenta y la Reforma protestante

fueron los dos temas aludidos, que el sabio profesor conduce con paso seguro, posponiendo las apariencias brillantes a la solidez, y haciendo resaltar con opuestos colores las figuras de Gutenberg y de Lutero" (6).

Si el padre Blanco es breve en la valoración de la producción dramática, el profesor Mario Méndez Bejarano ni siquiera menciona las piezas dramáticas de Rubió, aunque le considera "insigne literato" y "una de las inteligencias más cultivadas y flexibles de cuantas enaltecieron el renacimiento catalán" (7).

LUTER

No sabemos exactamente qué quiso decir el profesor Méndez Bejarano cuando afirma de Rubió que es un hombre de inteligencia "flexible". A tenor del enfoque adoptado para la composición de los cuadros histórico-dramáticos protagonizados por Lutero, no podemos pensar que su inteligencia fuese flexible o su espíritu magnánimo para comprender la vida y la obra del reformador alemán. En su persona y en su acción no encuentra Rubió nada que no sea pernicioso y execrable.

La obra se compone de cuatro cuadros en prosa y verso que recogen otros tantos episodios de la vida y conducta del monje agustino. Dejamos expuesto en el lugar oportuno que el poema de Núñez de Arce, La visión de Fray Martín, de 1880, alcanzó un éxito resonante tanto entre católicos como entre protestantes. Un alemán hispanófilo como Johan Fastenrath tradujo ese poema a la lengua de Lutero y lo elogió efusivamente; y también recordó en lengua castellana el nacimiento de Martín Lutero al celebrar el cuarto centenario en 1883.

Con tal motivo publicó el artículo: "El cuarto centenario de Lutero" (8). Para el apologista catalán este personaje apóstata no tenía nada elogiabile, ni había razones que no fuesen negativas para recordar su vida o su obra o hacer de él motivo artístico, a la manera de Núñez de Arce (9). Este poeta hizo de Lutero un hombre carcomido por la duda que al fin valientemente se declara en rebeldía contra Roma con el anatema del prior del convento. El Lutero de Rubió y Ors también es un hombre asaltado por la duda. Pero ese estado anímico de uno y otro tienen diferencias. Núñez de Arce deja al monje sajón dispuesto a romper con Roma. Rubió va más allá y nos presenta las consecuencias trágicas que se derivan de esa rebelión. El poeta de Valladolid pinta la angustia del alma luterana y el dolor que supone la ruptura con la fe heredada y la adopción de otra nueva. En el escritor barcelonés también Lutero siente remordimientos de conciencia que le hacen dudar de la rectitud de su comportamiento. Pero el orgullo en seguida se sobrepone y disipa la duda, achacando sus asaltos a la obra del diablo. El Lutero que presenta Rubió es un fanático, un cruel y un hipócrita.

El cuadro primero está compuesto por nueve escenas, y la acción se desarrolla en Wittenberg, en el mes de marzo de 1518. Lutero tiene ya 35 años. Por estas fechas fray Martín se ha pronunciado ya sobre las indulgencias; y buen número de estudiantes jalean su nombre. Sin embargo Lutero duda acerca del comportamiento que debe adoptar. He aquí su estado de vacilación:

"Mon angel y Satán que se 'm disputan;
Las dos forsas contrarias que 'm atrahuen
Las dos veus oposadas que 'm convidan" (p. 22).

La indecisión se va a resolver mediante el apoyo que le presta el caballero Hutten a través de una carta en la que le

alaba el gesto de haberse pronunciado contra las indulgencias. También le ayuda a pronunciarse por la ruptura de los lazos de Roma la presión que ejerce sobre su ánimo un grupo de escolares que penetra en al celda del agustino y le insta a que eche abajo las doctrinas aristotélico-tomistas y difunda su nueva doctrina. Esta situación, que Rubió considera "preludio de la apostasía", termina con la declaración de guerra a Roma:

"Ha arribat l'hora.

Comenza desde avuy fera y sens trevas

Ma guerra á Roma. Avuy aqueixa vila

Ha festejat la cremá de las tesis

De Tétzel. ¡Ay de aquella si a llansarme

osa contra mon front sos anatemas!

Si aixís fora, Wittemberg un altre día

Me veuría á mi encendre altra fogata

Ab la Suma y las obras dels sants Pares,

Per' del nou Antecrist cremar las bullas

Si ab foch purificá ' es precís la Egleſia,

Vull ser jo l'Erostrat d'eix nou incendi" (p. 27).

Del polémico episodio de la guerra de los campesinos se ocupa Rubió en el cuadro II. Son los años de 1524-1525. El fin que persigue el autor en el tratamiento de este acontecimiento tan importante en la vida de Lutero es poner de manifiesto la traición cometida, pues habiendo propiciado la circunstancia para que los campesinos se rebelasen contra los nobles, se pasó al bando de los príncipes. Y desde este lado de la lucha, Lutero enseña que era obra de Dios exterminar a aquellos seres humildes fanatizados por las predicaciones de los profetas sociales. Lutero queda convertido en un adulator del despotismo de los príncipes.

A través de uno de esos caudillos populares, Tomás Munzer, Rubió expone la falsedad y la felonía de Lutero. Arengando a sus huestes, dice el profeta Munzer:

"No pocs estan contaminats per las doctrinas del fals apostol de Saxoni, lo adorador de Satanás, lo baix adulator dels prínceps, y es precís que avants de prendre part en las grans batallas del Senyor, os neteyeu de la llepra dels antichs errors en lo Jordá de mas ensenyansas" (pp. 45-46).

Rubió aprovecha las palabras de Munzer para atacar el fomento luterano de la lectura de la Biblia. Munzer grita:

"Abaix la Biblia!, qui diu Biblia, ho repetesch, diu Babel; qui diu Biblia diu confusió" (p. 46). Y cuando Munzer caiga preso en manos del ejército de los príncipes, dirá al Duque de Sajonia:

"A vostre adulator Luter es á qui, en sa celda de Wittemberg, en los moments en que s'adorm en los sacrilechs abrassos de Catarina li pertany pensarhi. El es qui armá las mans dels paisans contra vosaltres, y qui después, traidor á sa propia causa, posá en las vostras contra d'ells, lo gladi del extermini. Devant de Deu, contra d'ell, no contra de mi, cridaran venjansa las victimas de sos furors més que satanichs" (p. 71).

El cambio no se opera sólo en el campo ideológico. Su vida moral también se vio alterada. El que había hecho voto de castidad se casa con una ex-monja. Así lo vemos en el cuadro III, cuya acción se desarrolla en Wittemberg en noviembre de 1525, es decir, cuando Lutero es cuarentón. En algún momento le vemos dudar, y hasta hay asomos de arrepentimiento por haber llegado a un estado sin retorno, como es el del matrimonio (p. 79). Ocurre en esos momentos de reflexión e intimidad.

Lutero no ha sido fiel al pueblo ni al voto de castidad. Y esta infidelidad tampoco respeta las Sagradas Escrituras, pues hablando con Melanchthon defiende la interpretación personal del texto sagrado (p. 102).

El último cuadro se desarrolla en el castillo de los condes de Mansfeld. Después de haber compartido abundantes manjares, y en el momento en que Lutero alza la copa para brindar, cae desplomado. Estas escenas y el delirio en que queda sumido después del desvanecimiento conforman el cuadro final.

Precisamente en ese estado de trastorno mental, cuando parece que la conciencia desata los lazos represores y muestra los pliegues más recónditos del ser, Lutero repudia el hecho de ser padre y esposo:

"¡Jo espós....! ¡Jo paré!... ¿Desde quant eix frare
Dret os dona à acusarlo de sacriléch?
Eixos que paré, 'su diuhen, los tales menten.
¡Eh, menten!... Fra Martí non pot ser paré:
Ho impedeixan los vots que à Deu lo lligan" (p. 135).

También en este desvarío premortal se le aparecen Munzer y Juan de Leyden, aquellos profetas sociales que acaudillaron los movimientos que desató su obra. Le acusan de haber abierto las puertas a tantas desgracias y a tantas víctimas provocadas. Sin embargo, cuando uno de los amigos de Lutero, que está presente ante el lecho de muerte, Jonás, le pregunta si desea morir en la fe y en la doctrina que ha enseñado, contestará afirmativamente. Después confiesa una última voluntad, atroz y enloquecida, en la que desea que a los obispos, cardenales y pontífices les sea arrancada la lengua blasfema y arrojados al mar dentro de un saco. Encarga el cumplimiento de este deseo a los emperadores,

reyes, nobles:

"Feune un gros munt de toda eixa briballa
De cardenals, de papas y de bisbes,
Y después de arrancar'ls per blasfemaires
La llengua, y de penjarlos de una forca,
Com ells los sagells penjan de lleurs butllas,
Cusínlos dintre un sach y sumerginlos
En lo mar" [...] (p. 137).

Y un poco más adelante prosigue:

"Luter ha demostrat que 'l papa,
Lo que diu ser de Cristo lo vicari
Y 'l cap visible de la Esglesia, 'l ventre
Es de Satán, del Verb lo més horrible
Enemich, lo Antecrist, lo Stúpít mestre
De quants errors, mentidas y blasfemies
Han embrutit y corromput als pobles...
Un archilladre ... un regicida ... 'l pare
Dels més negres pecats..." (p. 137).

Y termina este cruel testamento maldiciendo a aquellos que no cumplan su voluntad. La muestra más grande de su orgullo es este testamento. Rubió y Ors reserva para poner punto final a la obra estas últimas palabras del apóstata en que se autoproclama enviado de Cristo:

"Als qui eix mon testament cumplir non vullan,
Jo, Fra Martí ... jo, l'enviat de Cristo...
Jo, 'l nou Angel de Patnos ... jo 'l profeta
De Wittemberg... jo 'l grau Apocalipsis,
A ells, y á los fills d'ells ...los ma...le ...hei...xo!"
(p. 137) (40).

Lutero muere exponiendo estos deseos de exterminio y auto-proclamación desmedida.

El desenfoque voluntario con que está escrita la obra la convierten en un escrito panfletario. La imagen de Lutero en estos cuadros está muy alejada de la imagen real que hoy ofrece la historiografía. Las fuentes históricas de las que bebe Rubió son fundamentalmente dos: J.M.V. Audin, autor de Histoire de la vie, des ouvrages et des doctrines de Luther (1839); y el teólogo jesuita Juan Perrone, autor de varios tratados sobre el protestantismo, muchos traducidos al castellano, entre ellos El Protestantismo y la regla de fe, citado por Rubió con frecuencia en las notas finales que siguen a los cuadros.

Podemos concluir diciendo que la obra es reaccionaria en un doble sentido. Por un lado, el punto de vista adoptado por el autor para presentar a Lutero es el de un reaccionario católico en la senda de Balmes. Por otro la obra reacciona contra el eco, siempre lejano en España, de la celebración que se hizo en Europa del cuarto centenario del nacimiento de Lutero; y sobre todo reacciona contra el éxito que había sucedido a la publicación de La visión de fray Martín, del afamado Núñez de Arce.

Cabe señalar también que como obra teatral Luter es la primera en su género que se escribe en la literatura española contemporánea teniendo como protagonista a Lutero. Muchos años después aparecerán otras tres piezas dramáticas con la misma figura como personaje central: la de José Camón Aznar (Lutero, 1969), la de Ricardo López Aranda (Yo, Martín Lutero, 1984) y la de María Manuela Reina (La libertad esclava, 1988), ésta justo un siglo después.

NOTAS:

1. Antonio Rubió y Lluch y Cosme Parpal Marqués, Milá y Fontanals y Rubió y Ors, Barcelona, Imprenta de Pedro Ortega, 1919, p. 114.
2. Op. cit., pp. 114-115.
3. Op. cit., pp. 125-126.
4. Barcelona, Estampa de Jaume Jepús Roviralta, 1888.
5. Op. cit., p. 113.
6. Francisco Blanco García, La literatura española en el siglo XIX. Parte tercera, Madrid, Sáenz de Jubera Hermanos, editores, 1894, p. 193. Juan Valera se hace eco de la opinión del P. Blanco García acerca de las obras dramáticas de Rubió, y dice: "Alaba también el padre Blanco García las producciones de otros dos famosos autores catalanes, que apenas se atreve a colocar entre los dramáticos, porque las obras de ellos, escritas en diálogos, no se han representado en teatro alguno" (Obras completas, estudio preliminar de Luis Araujo Costa, Vol. III, Madrid, Aguilar, 3ª edición, 1961, p. 894).
7. La literatura española en el siglo XIX. (General, regional y americana), Madrid, Gráfica Universal, 1921, pp. 188 y 189 respectivamente.
8. Revista de España, décimosexto año, núm. 377, tomo 95, noviembre y diciembre de 1883, pp. 75-88. Muy poco después, en el n° 389 de la misma revista, correspondiente a mayo y junio de 1884, tomo 98, publicó "El cuarto centenario del reformador suizo Zuinglio", pp. 101-110.
9. En la presentación que el presbítero Joseph Torras Bages hace de Luter alude veladamente a la obra de Núñez de Arce (Op. Cit. p. VI).
10. En 1885 el pastor Carlos Arujo Carretero había publicado un poema, La misión de fray Martín, en la que el oscuro monje agustino es elegido por Dios para llevar a cabo la misión sagrada de restaurar los principios evangélicos.

FEDERICO FLIEDNER

Cuadros de la vida de Felipe Melancton es una pequeña pieza teatral en veso, publicada en cuatro entregas sucesivas en la Revista Cristiana, periódico científico y religioso, órgano protestante fundado y dirigido por el misionero alemán, radicado en España desde 1870, Federico Fliedner. La obra apareció en números consecutivos, comenzando por el 413 y terminando en el 416, correspondientes respectivamente al 15 y 31 de marzo y 15 y 30 de abril de 1897.

Se trata de un trabajo de carácter conmemorativo, realizado con motivo del cuarto centenario del nacimiento del teólogo alemán Felipe Melancton (1497-1560), que es el protagonista (1).

No se hace ninguna indicación respecto del nombre del autor, pero sin duda es alguien perteneciente a la confesión protestante, y con muchas probabilidades pertenece al fundador de la Revista Cristiana en que apareció, como veremos al final. Quien quiera que sea, el autor va guiado por intereses religiosos y es consciente del escaso valor literario de su obra. Persigue divulgar la personalidad de este reformador alemán entre las congregaciones protestantes. El cuarto centenario de su nacimiento era un buen momento. En una nota breve que precede al "Prólogo" reconoce las deficiencias, el apresuramiento con que está escrito, el escaso mérito literario y la finalidad del trabajo:

"No es ciertamente por el mérito literario de estos 'Cuadros de la Reforma', por lo que los damos a la luz en la Revista Cristiana. Es un primer ensayo deficiente y hecho de prisa para llevar la historia de nuestros 'Padres en Cristo' al conocimiento del público de nuestras congrega-

ciones. Mas por deficiente que sea, da por lo menos la idea de lo que anhelamos, y tal vez excitará plumas mejor cortadas y espíritus más poéticos a darnos cuadros más hermosos" (p. 71) (2).

Además de descubrir la figura del que fue el moderado redactor de la Confesión de Augsburgo, el autor de estos Cuadros pretende con ellos suministrar material dramático a los jóvenes de las parroquias protestantes, siempre aficionados a las representaciones teatrales, y crear en ellos un estímulo en la fe y un entusiasmo del que da ejemplo Felipe Melanthon. La pieza, por tanto, puede ser definida como obra de edificación.

Se compone de un prólogo y cuatro "escenas" correspondientes a otras cuatro estampas de la vida del preceptor alemán. Es obligado señalar que la palabra escena la usa el autor con bastante impropiedad. No se refiere con ella, como es propio, a la parte de un acto en que intervienen los mismos personajes, cuya alteración, por ausencia o entrada de uno de ellos, da lugar a una escena distinta. La palabra escena es equivalente a cuadro, dada la discontinuidad temporal y espacial que hay entre ellas.

El prólogo lo forman cuatro estrofas de seis versos endecasílabos conocidas como sexta rima y con este esquema: ABABCC. Esta es la única parte de la obra en la que el autor se mantiene fiel a la métrica exigida por la estrofa elegida. El resto de los versos presentan, salvo excepciones, una regularidad endecasilábica, pero carece de todo esquema de rima. El apresuramiento confesado arriba impediría acomodar el resto del poema al sexteto del prólogo.

La "escena" primera se abre con una doxología o canto de

alabanza al que sigue un himno. Después viene la escena propiamente dicha que toma lugar en la ciudad de Pforzheim donde Melanthon estudió el bachillerato.

Felipe es ahora un adolescente de doce años, muy aventajado en cuestiones filológicas. Su abuela Isabel da cuenta a su hermano Reuchlin, doctor en lenguas bíblicas, de las excelencias académicas del estudiante:

"ISABEL: - ¡Un niño milagroso! Pues apenas
Sus doce años ha cumplido, y habla
Latín, cual si fuese lengua propia.
Posee a perfección también el Griego,
y su rector, Simler, a quien conoces,
ha dicho el otro día que Felipe
ya sabe cuanto pueda él enseñarle" (p. 73).

Por otro lado, las quejas en labios de Bárbara, madre de Felipe, según la cual, para acercarse a la palabra de Dios el pueblo necesitaba conocer el latín y el griego, presagian la virtualidad divulgadora que Melanthon y los reformadores iban a realizar trasladando los textos sagrados a la lengua vernácula. A la protesta de Bárbara responde su hermana Isabel en estos términos que refuerzan la sospecha:

"ISABEL: - ¡Paciencia! pues quién sabe si se acerca
el tiempo pronto en el que los profetas
y Dios y Cristo hablen nuestro idioma" (p. 74).

El cuadro segundo se desarrolla en Wittenberg, hacia 1518. El adolescente Felipe ha progresado en el estudio de las lenguas clásicas de tal manera que ha alcanzado la cátedra de lengua griega en la universidad de wittenbergense (3). Su excesiva

juventud y su apariencia física no predisponen favorablemente ni a los estudiantes ni a los colegas del claustro universitario. El propio Lutero, quien luego trabó con el joven Melanthon una estrechísima amistad, no es ajeno a tales recelos:

"LUTERO: - También hubiera preferido a otro;
El príncipe nos lo mandó: veamos
Si en cuerpo joven hay sabiduría" (p. 87).

Pero el fámulo que acompaña al joven catedrático conoce bien a su señor y sabe que su elocuencia y sus conocimientos vencerán esas prevenciones que despiertan su edad y su físico, como así ocurre. El estudiante aventajado del cuadro primero es también un brillante profesor universitario que lleva a cabo "la reforma del estudio" (p. 87). Pero además, la amistad y confianza que despierta en Lutero es tanta que cuando el fraile rebelde es requerido en Worms encarga las riendas de la Reforma a Melanthon:

"LUTERO: - Iré, lo que Dios nace, bien está.
Mas vos, maestro Felipe, tomaréis
Nuestro cayado y el bastón de mando" (p. 89).

De esta interinidad pastoral también saldrá airoso como ocurriera con su actividad docente.

La "escena" tercera se centra en la labor delicadísima que desempeñó Melanthon para lograr un entendimiento entre católicos y protestantes. El es el artífice de la Confesión de Augsburgo, tema central del cuadro. En él se pone de manifiesto la condescendencia del protagonista para alcanzar una reconciliación con los católicos.

Comienza la escena con otra referencia temporal: "Pasaron doce años de combates". Son los que median entre el comienzo de la Reforma en 1517 y el año de la Confesión de Augsburgo en 1530. Este cuadro ofrece la contribución más importante realizada en pro de la unidad cristiana, y pretendida mediante el arma suave de la palabra que surge de la pluma de un Melanthon contemporizador con los católicos y amortiguador de los protestantes. Está dispuesto a llegar hasta el límite de las concesiones al catolicismo con tal de no provocar guerras religiosas y alcanzar una reconciliación pacífica. Así le vemos limando expresiones y realizando enmiendas para no dar pretexto a nuevas luchas, aun a riesgo de disgustar a alguno de los jefes políticos que amparaban a los protestantes, como el príncipe de Hesse, o al mismo Lutero:

- "MELACTON: - Aún no parece bien esta sentencia;
La cambiaré así: ya estoy contento.
Más algo dura suena tal palabra.
- DR. JONAS: - Verdad es.
- MELANCTON: - Pues la escribiré más suave.
- CAMERARIO: - Son ellos los que hablan duramente.
- MELANCTON: - ¡Qué importa! No daremos ni aun pretexto
Que nueva lucha pudiera inflamar;
Temo el ardor del príncipe de Hesse.
- DR. JONAS: - A él más que la pluma, gusta espada.
- CAMERARIO: - Tampoco las ciudades se contentan.
- MELANCTON: - Porque concedo a los obispos sede,
Con tal que enseñen lo que dijo Cristo.
- DR. JONAS: - También Lutero dijo: 'No es preciso
hablar tan suave y tan humildemente'" (p.
102-103).

Su objetivo era buscar una reconciliación y la Confesión de fe respetaría el régimen eclesiástico. Los firmantes del docu-

mento, y especialmente el landgrave de Hesse, no llegaban al grado de flexibilidad y moderación de este pacificador religioso (4). Para él también pide serenidad:

"MELANCTON: - No deseamos guerra, no; la paz.

FELIPE DE HESSE: - ¿Con ellos paz?. Es imposible. ¡No!.

MELANCTON: - También es eficaz suave palabra.

Queremos nuestra libertad y paz;

Mejor sufrir que no hacer el mal" (p. 103).

Las propuestas del suave Melanthon aquí expresadas son acordes con el temple que en su gestión pacificadora le atribuye James Atkinson. Para este historiador, Melanthon sólo pretendía "una declaración pacífica, desapasionada, de la posición luterana que Roma pudiese aprobar como un modus vivendi" (5).

La lectura de la Confesión ante el emperador y la manifestación pública de la fe protestante que hicieron el elector de Sajonia, el landgrave de Hesse y el margrave Jorge, así como la firma del documento, venían a dar carta de naturaleza a un hecho real que empezó con el testimonio aislado de un agustino en Worms. La obra iniciada por Lutero, que había pasado por tan serias y apuradas dificultades, se fortalecía y se consolidaba política y socialmente, y quedaba abierta su proyección futura. Así lo reflejan estas palabras del doctor Jonás, uno de los teólogos que acompañó a Melanthon:

"DR. JONAS: - ¡Oh! Recordad, os pido, aquella Dieta
en Worms, cuando dio buena confesión
Del Evangelio nuestro gran Lutero,
Ante el emperador y reino entero.
Entonces sólo confesó un hombre;
Hoy lo repite el gran Elector,

los príncipes y libres ciudades.
Con timidez nació la santa obra;
Mas Dios le dio la fuerza y el poder,
Y muchos abrirán sus corazones
A la verdad de la Palabra Santa" (p. 105).

Con este episodio de 1530 la Reforma había dejado de ser una cuestión personal para convertirse en un hecho social. Sin embargo "la paz de la religión", como titula el autor el cuadro final, por la que tanto se desveló Melanthon, tardaría aún en llegar. Las guerras de religión entre católicos y protestantes, a instancias de Carlos V, que pretendían por la fuerza "sanar el cisma de la Iglesia" (p. 106), no lograrían su propósito. El imperio en la Dieta de Augsburgo se había desgarrado sin remedio; el acercamiento ecuménico que pudo haberse logrado se esfumó. La Paz de Augsburgo en 1555 obligaba a Carlos V a otorgar lo que los católicos habían negado veinticinco años antes a Melanthon. Algunos estudiosos del protestantismo consideran, después del Vaticano II, que "Roma todavía tiene pendiente la prueba de ofrecer a la protesta luterana una respuesta respetable" (6).

La amenaza de guerra hecha por el emperador por una parte (7) y el canto de un himno de batalla, del lado protestante, terminan el cuadro tercero. El himno se titula "Castillo fuerte es nuestro Dios". En él se presagia la victoria cierta del protestantismo. Basado en el Salmo 46, Feliciano Pérez Varas, catedrático de Germanística de la Universidad de Salamanca, lo considera "una maravilla de ritmo, de trabazón y expresividad" (8).

Efectivamente, la victoria moral del protestantismo, es decir, el reconocimiento del derecho a la libertad de conciencia

lo confirma la escena cuarta y última. Este cuadro final recoge una fiesta familiar en que se celebra el cuadragésimo aniversario de su vida como profesor. La fiesta se celebra en medio de la felicitación de familiares, de colegas y de estudiantes. El regocijo producido por el homenaje de reconocimiento que le tributan distintas universidades crece con la noticias de la firma de la Paz de Augsburgo.

El autor resalta de esta manera dos aspectos importantes de su vida: al académico, en el que es reconocido como "magistro de Alemania" (p. 119); y el diplomático-religioso de Augsburgo. Si como maestro su vida fue "rica en trabajos" (p. 117), como reformador cogió la bandera de Lutero tras la muerte de éste (p. 117), y puso el fundamento doctrinal sobre el que se levantó la Paz de Augsburgo:

"HERALDO: - 'La paz firmóse sobre el fundamento
De la famosa confesión de Augsburgo,
Que fue entregada en el año treinta'.

DR. JONAS: - ¡Es vuestra obra, amigo de mi alma!

HERALDO: - 'Que todos los que admiten la Augustana
Pueden servir según su conciencia,
En paz a Dios en todo nuestro reino'"(p. 120).

Sin embargo esta libertad de conciencia o de opción religiosa establecida por la paz de 1555, no era tan fácil de ejercer. La solución no era realmente tan tolerante como se puede deducir de tales palabras (9).

La escena, y la obra, terminan con un himno de alabanza cuyo primer verso dice "De boca y corazón". El autor de la letra es Martín Rinkart (1586-1649). La traducción y versificación

españolas son de Federico Fliedner (10).

No podemos decir que estos Cuadros de la vida de Felipe Melancthon carezcan de pretensiones literarias. El hecho de recurrir a un lenguaje versificado es señal de que hay un interés artístico.

Sin embargo, y como reconocía sinceramente el autor en la nota comentada, la obra carece absolutamente de valor literario. No obstante adquiere significado particular por ser el único acercamiento a la figura de Melancthon que existe en nuestra literatura contemporánea. Sobre las excelencias académicas de este maestro de griego destaca su labor pacificadora entre dos facciones del cristianismo que, a pesar de su mediación, se mostraron irreconciliables. Entre Carlos V, dispuesto a someter por fuerza a los disidentes, y Felipe de Hesse, más propicio para responder con las armas que con las palabras, Felipe Melancthon alza su temple dialogante y condescendiente. La obra, pues, se mueve en una vía media, y este es un aspecto que hay que subrayar con trazo grueso, habida cuenta de la confesión del autor, de la fecha de su publicación (1897) y de la mala acogida que siempre se les dispensó a los protestantes en España. Sin embargo de esa neutralidad, la obra es confesional por dos cosas muy concretas: se nota el regusto producido por la consecuencia de la libertad de conciencia, tan elogiable en sí; y los himnos que van al fin de todos los cuadros subrayan ese carácter confesional y edificante que se proponía el autor.

A pesar de estas características de enfoque, estos cuadros no se pueden leer sin un sostenido ejercicio de la voluntad. El anónimo autor desconoce los más elementales rudimentos del arte del verso español y da muestras de estar desamparado del genio poético.

Llegados aquí debemos hacer una breve consideración sobre la autoría. Entre los meses de enero y febrero de 1897 apareció en prosa una biografía de este preceptor y reformador alemán en la misma Revista Cristiana que publicó estos Cuadros estudiados (11).

Comparando el texto en prosa con estas estampas en verso se aprecia una afinidad en temas y enfoque. Ni uno ni otro texto llevan firma de autor. Ahora bien, si tenemos en cuenta la similitud que comparten con una reseña biográfica que Federico Fliedner hace de Melanthon en su citado Martín Lutero. Su vida y sus obra (pp. 90-94); y si consideramos que el misionero Fliedner fue el fundador y director de la Revista Cristiana, no será descabellado suponer que estos cuadros histórico-biográficos salieron de la poco fluida pluma de este misionero alemán afincado en España desde 1870 hasta su muerte en 1901. Por eso hemos puesto esta obra a su nombre.

Su tarea dentro del campo evangélico español ha sido muy notable (12). Fundó una librería-editorial (Librería Nacional y Extranjera); puso en circulación dos periódicos (El Amigo de la Infancia, 1874) y Revista Cristiana 1880-1919; participó activamente en el Ateneo de Madrid, creó instituciones benéficas, como un Colegio de Huérfanos de El Escorial, y el Colegio El Porvenir, en Cuatro Caminos; y le unió una amistad con Núñez de Arce que supo aprovechar para encargarle el ajuste métrico de muchos himnos compuestos y traducidos por Fliedner, como dejamos expuesto al hablar de La visión de fray Martín, del famoso poeta español. Pero indudablemente, los versos de la vida de Felipe Melanthon no fueron revisados por el vate amigo.

NOTAS:

1. Utilizamos la grafía Melanthon. El autor sin embargo utiliza Melancton, poco corriente.
2. Como la Revista Cristiana presenta una paginación correlativa, me limito a señalar la página sin precisar el número correspondiente, puesto que ya los señalé antes.
3. En el cuadro anterior, Felipe tenía 12 años. Al comenzar el segundo, el autor dice:
"pasaron diez años" (p. 85). Melanthon tiene, pues ahora 22 años aproximadamente. Federico Fliedner señala el año 1518 como la fecha en que fue nombrado catedrático de griego en Wittemberg: "En 1518 fue nombrado catedrático de la Universidad de Wittemberg por recomendación de Reuchlin" (Martín Lutero. Su vida y su obra, Tarrasa, Clie, 5ª edición, 1980, p. 92. La primera edición de esta obra fue en 1878 por la Librería Nacional y Extranjera).
4. Albert Greiner comprende lo arriesgado que era para los firmantes de la Confesión las concesiones que hacía Melanthon. Escribe este pastor protestante: "Los firmantes de la Confesión, y, especialmente, Juan, príncipe elector de Sajonia, Jorge, margrave de Brandeburgo, Ernesto, duque de Luxemburgo, Felipe, landgrave de Hesse, Wolfgang, príncipe de Anhalt, y las ciudades de Nuremberg y de Rentlingen, sabían que ponían en juego, cual corresponde a los verdaderos confesores, su vida, sus territorios y todos sus bienes" (Lutero, Barcelona, Aymá, 1968, p. 148).
5. Lutero y el nacimiento del protestantismo, Madrid, Alianza Editorial. (El Libro de Bolsillo), 2ª edición, 1980, p. 331.
6. James Atkinson, Op. cit., p. 334.
7. "Basta de palabras y consejos; mano fuerte es lo que hace falta". Esto es lo que dijo el emperador, cansado ya de deliberaciones infructuosas. (Ricardo García-Villoslada, Martín Lutero II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1976, p. 364.
8. "La obra poético-religiosa de Lutero", en VVAA, Martín Lutero (1483-1983). Jornadas hispano-alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero, Madrid, Fundación Friedrich Ebert (Fundamentos y Estudios, 38), 1984, p. 50.
La versión que aparece en la obra es la misma que la que

encontramos en Martín Lutero. Su vida y su obra, de Federico Fliedner, ya citada (pp. 120-121).

Por lo que se dice en las palabras que preceden al poema, parece que es traducido del alemán por Fliedner. Sin embargo en el Himnario para uso de la Iglesia Española Reformada Episcopal, donde lleva el número 194, se atribuye la traducción y la versificación al que fue primer obispo de esa iglesia, Juan Bautista Cabrera (Madrid, [sin pie de imprenta], 2ª edición, 1962, p. 321).

O Fliedner o Cabrera mienten. El primero dice en su biografía sobre Lutero, donde transcribe el poema:

"La traducción del alemán se ha hecho todo lo exactamente posible" (Op. cit., p. 120). Juan Bautista Cabrera también se atribuye la traducción en el Himnario mencionado. Y en sus Poesías religiosas y morales, después del texto en cuestión, pone una nota al pie en que se ratifica su paternidad diciendo: "No poseyendo el alemán, me he servido de una versión inglesa" (Madrid, Establecimiento tipográfico de Idamor Moreno, 1904, [en la portada 1907], p. 305).

Como quiera que la versión española es idéntica, la traducción sólo puede ser de uno.

El P. García-Villoslada (Op. cit., II, p. 138) da una versión que nos parece menos dinámica y musical que la que nos ofrecen los protestantes, e incluida en el cuadro.

En cuanto a la fecha de composición, también difieren los autores. Pérez Varas no da ninguna; Fliedner dice que lo entonó el reformador cuando iba camino de Worms el 2 de abril de 1521 (Op. cit., p. 120); sin embargo García-Villoslada considera que Lutero debió de escribirlo "probablemente a principios de 1528" (Op. cit. II, p. 302).

9. Teófanos Egido escribe lo siguiente respecto de la concesión oficial hecha por Carlos V: "Pero sería absurdo pensar que esta solución tenía un carácter de tolerancia: la libertad de opción religiosa sólo cabía para los príncipes; a los súbditos disidentes no les quedaba más remedio que la conversión o el exilio" ("Lutero desde la historia", en Revista de Espiritualidad, 42, núm. 168-169, julio-diciembre de 1983, pp. 424-425).
10. El himno lo recoge el Himnario para uso de la Iglesia Española Reformada Episcopal, ya citado, con el número 204.
11. Se publicó en tres entregas consecutivas, correspondientes a los números 410 (31 de enero, pp. 18-29) 411 (15 de febrero, pp. 33-47) y 412 (28 de febrero, pp. 49-55).
12. Un apretado resumen de su vida y su labor misionera puede

verse en Samuel Vila y Darío A. Santamaría, Enciclopedia ilustrada de historia de la Iglesia, Tarrasa, Clie, 1979, pp. 332-333.

ción de la oprobiosa presencia del protestantismo en España, porque el español es un pueblo exportador de fe auténtica, amante de la Virgen y celoso de su religión.

El contraste entre catolicismo y protestantismo es bien notable. Mientras el primero es la verdad y la luz, el protestantismo pretende eclipsar con su error nefando la luz que irradia el árbol de la Cruz. Citamos como muestra las dos estrofas finales que ejemplifican el espíritu denostador de la composición y los artificios del verso:

"Huye al horrible báratro,
Nefando error inmundo,
No eclipses de mi patria
La esplendorosa luz;
La luz que brilló fúlgida
Sobre la faz del mundo,
Luz santa desprendida
Del árbol de la Cruz.

Huye que el pueblo intrépido
De Otumba y de Lepanto,
Aún siente hervir su sangre
Con religioso ardor:
Tu faz horrenda mira
Con odio y con espanto,
Y agravio no consiente
Ni más mengua en su honor" (2).

NOTAS:

1. Francisco Mateos-Gago y Fernández, Colección de opúsculos, tomo III, Sevilla, Imprenta y Librería de los Sres. A. Izquierdo y sobrino, 1877, p. 148.
2. Op. cit., pp. 149-150. Lleva fecha del 16 de agosto de 1869. En este mismo tomo III, Gago reproduce "Los cánones caprinos", un conjunto de cincuenta y ocho pareados, que atribuye a Cayetano Fernández, chantre de la catedral de Sevilla, y que constituye una burla del espíritu protestante de la Iglesia Reformada del citado Juan Bautista Cabrera. Aparecieron también en El Oriente el 22 de agosto de 1869. A modo de ejemplo citamos algunos. El XII prescribe una inteligencia roma para el "cabrero":

"Que el cabrero ha de ser de ingenio romo,
Y con letras ... así, de tomo y lomo" (p. 164).

El XIII obliga a tener una "jembra" como ayuda:

"Así mismo, tendrá para su ayuda
A su lado una jembra bigotuda" (p. 164).

Otros, como el XLI aluden al mercadeo espiritual que se atribuía al protestantismo:

"Diez duros se darán a cada arpía
que traiga a bautizar su prole impía" (p. 167).

Digamos para terminar que los ataques constantes al quebrantamiento del voto de castidad a que dio motivo con su exclaustación y posterior matrimonio el que fue monje escolapio Juan Bautista Cabrera, motivó la publicación por parte de éste de un tratado titulado El celibato forzoso del clero, Sevilla, Establecimiento tipográfico de Hijos de Fe, al fin, 1870; y al cual ya hemos tenido ocasión de referirnos. Recientemente, ha sido reeditado por la Editorial Clie, de Tarrasa, 1990. Ahora lleva un prólogo de Arturo Sánchez, obispo de la Iglesia Española Reformada, y una "Nota biográfica" de Carlos López Lozano.

GASPAR NUÑEZ DE ARCE

La actividad del vallisoletano Gaspar Núñez de Arce (1832-1903) discurrió por dos cauces: el político y el literario. En esta doble vocación alcanzó un alto grado de reconocimiento en su tiempo. Pasó por cargos de gobernador y llegó a ocupar alguna cartera ministerial. Y en el mundo literario cosechó éxitos rotundos. Cultivó el teatro y la poesía y firmó también un buen número de artículos periodísticos en diversas publicaciones. Pero destacó su fama como dramaturgo, y especialmente como poeta. Hoy en cambio su estima es escasa (1). En dos obras de sendos géneros literarios es obligado detenernos: El haz de leña (1872) y el poema La visión de fray Martín (1880).

I. EL HAZ DE LEÑA

Para la escena escribió Núñez de Arce, de forma individual, ocho piezas entre dramas, comedias y una zarzuela; y en colaboración con su amigo Antonio Hurtado compuso otras tres. En el año 1879 recopiló cuatro de sus obras propias en un volumen titulado Obras dramáticas. Al frente va una "Advertencia" donde dice que recoge aquellas "cuyo mérito, aunque siempre escaso, me ha parecido menos dudoso" (2). Las seleccionadas son una comedia de costumbre, Quien debe paga (1867); y tres dramas de diverso estilo, entre ellos, el "drama histórico" El haz de leña, que trata de las relaciones entre el príncipe don Carlos y su padre Felipe II. El asunto ha dado motivo a un buen número de piezas teatrales o poemas, tanto en nuestras letras como en la literatura extranjera: Jiménez de Enciso, José de Cañizares, Quintana, Alfieri, Schiller, ... Del desarrollo del tema en la literatura se ocupó Ezio Levi (3). En nuestros días, las relaciones del príncipe desdichado y el severo monarca han fecundado la pluma

de Salvador de Madariaga y de Carlos Muñiz (4).

El propósito de El haz de leña lo expone Arce en la "Advertencia" citada: la muerte del príncipe don Carlos "circunscribiéndome en lo posible a la exactitud fundamental de los hechos debidamente comprobados" (p. VII). Para poner en pie el tema, Núñez de Arce dramatiza una venganza. El hereje don Carlos de Sesa ha sido servidor del rey, pero descubierta su herejía es condenado a la hoguera en un auto de fe, celebrado en Valladolid el 8 de octubre de 1559 para honrar a Felipe II a su vuelta a España desde Inglaterra (5). Al pie del fuego, el que ha sido servidor real y ahora condenado recrimina la rey el pago que da a sus ayudas prestadas. El rey pronuncia entonces estas crudas palabras:

"- Si como vos mi hijo fuera,
dijo el rey, no dudaría:
el Haz de leña echaría
para quemarte a la hoguera" (p. 436) (6).

Las palabras de Felipe II, "casi proféticas", según Menéndez y Pelayo (7), pretende hacerlas realidad, por medio de una venganza, el cómico cortesano Alonso Cisneros. Se trata de un personaje que poco a poco va dejando ver el motivo de su venganza así como su filiación religiosa. Resulta ser el hijo del condenado Carlos de Sesa, y al igual que el padre, "hereje y luterano" (p. 512). Resentido de su muerte, "quiere que el rey cumpla/su impía promesa" (p. 440).

Pone en marcha entonces un mecanismo para cumplir sus deseos y revela al rey que su casa es centro de rebeldes y traidores. Allí se reúnen el barón de Montigni y el marqués de Berghen, agentes de los flamencos protestantes. Allí asiste

también el príncipe, porque "quiere la soberanía/de los Estados de Flandes" (p. 399). Al confesar esta confabulación "luterana" se pone a prueba, en la persona de Felipe II, "al padre, al rey y al cristiano" (p. 400).

EL PRINCIPE, ¿PROTESTANTE?

Llegados aquí podíamos preguntarnos si don Carlos de Austria era seguidor de Lutero. Algún historiador del siglo pasado, como Adolfo de Castro, lo afirma sin vacilaciones (8). En la obra de Núñez de Arce no hay apoyaturas para esta tesis. Las causas por las que Carlos participa en esa conspiración de los "sectarios de Lutero" (p. 400) son varias, pero ninguna por íntima convicción religiosa. Una de ellas, porque el príncipe, que es un amante de la libertad, lleva en la corte una vida cautiva y sumida en un ocio infecundo. Coronarse en los Países Bajos era una manera de liberarse de su aherrojada existencia. A esta búsqueda de libertad no es ajena la ambición personal tal como le confiesa, ya en su lecho moribundo, al indulgente padre.

Ahora bien, los flamencos que le proponen el alzamiento y la soberanía de sus Estados saben que es un enemigo firme de los autos de fe. La crueldad con que se procedía en estas trágicas ejecuciones le marcó su memoria de manera imborrable desde que presenció, siendo niño, aquel que acabó con la vida de Sesa. Hablando una noche con Montigny y Berghen, éste se queja de que se paga con fuego la más leve sospecha de herejía. A esto Carlos de Austria exclama:

"¡Oh, no será!. Si propicio
premia el cielo mis afanes,
yo atajaré los desmanes

y horrores del Santo oficio;
que en vano del alma quiero
borrar su cruel historia.
Fijo tengo en la memoria
un recuerdo horrible, fiero" (p. 433).

Descubierta una coronación con tales propósitos, el rey procede a recluir rigurosamente al príncipe. Y en este estado de privación de libertad morirá. No sabemos exactamente de qué. Se habla de que cometía "excesos" y "desarreglos" (p. 476); éstos parecen estar motivados por la falta de libertad a que se ve reducido.

Para Arce el príncipe no era un luterano, sino una alma libre, un ambicioso y un enemigo del procedimiento inquisitorial contra la herejía. Si bien esto le convertía en "amparador de traidores/patrocinador de herejes" (p. 409), según acusación del padre. A pesar de lo cual, Felipe II no encendió otra hoguera para quemar a su hijo, como pretendía el cómico Cisneros.

MONICA Y CISNEROS

Pero del príncipe abajo hay otras cuestiones relacionadas con el protestantismo. Una de ellas tiene que ver con las prácticas que el clero utilizaba con sus feligreses para descubrir a los herejes. En casa del comediante luterano vive, además de su hermana Catalina, una mujer de servidumbre llamada Mónica. De carácter muy religioso, siente en su ánimo un miedo profundo hacia los herejes, infundido por su confesor, quien se sirve de la candidez de ésta penitente para sonsacarle todo aquello que tenga que ver con la herejía, haciéndole ver que su delación es un acto de deber encaminado a salvar a esos herejes. Y aunque se

les condene al fuego, momentáneo, en este mundo, es preferible delatarlos en evitación del fuego eterno derivado de su estado pecaminoso. Mónica le cuenta a Catalina el suceso que le refirió su confesor en estos términos:

"Figúrate que un hereje [...] un luterano, un monstruo sin religión, con mentidas prácticas y actos devotos, estuvo engañando al mundo y al Santo Oficio a su antojo. Pues figúrate que en este estado pecaminoso, muere", [...] (p. 417).

Prosigue el relato y nos damos cuenta de que al morir el luterano, desaparece su cuerpo arrebatado por el diablo:

"No bien expiró, sintióse en toda la casa sordo rumor de cadenas, luego gritos discordes y broncos, después como removida por intenso terremoto la casa vínose abajo, y entre mil nubes de polvo, el muerto dando alaridos, desapareció de pronto conducido por un diablo rabilargo y uñicorvo. Lo cuai prueba, según dice mi confesor, hombre docto, que los herejes no entienden

su interés y son muy tontos,
pues por huir de la quema,
que dura en el mundo un soplo,
prefieren estar ardiendo
per saecula saeculorum" (pp. 417-418).

Con la introducción de este personaje de Mónica, Núñez de Arce abre al espectador una ventanilla que le permite asomarse a las argumentaciones fantasiosas que los confesores llevaban a cabo en las cabinas de absolución para que sus penitentes delatasen la herejía como si se tratase de un altruismo redentor.

Por lo demás, este parlamento de Mónica nos descubre otro caso en que la clase sacerdotal fomentaba la creencia de que el diablo arrebató el cuerpo de los herejes cuando éstos morían. El jesuita Luis Coloma presentará la misma creencia en El salón azul (1901), del que nos hemos ocupado.

Quiero terminar diciendo que es de un gran rendimiento literario el hecho de que la herejía luterana, es decir, Cisneros, se encuentre inmiscuida en los intersticios de la misma corte y ajena a toda sospecha real. Será el propio Cisneros quien descubra esta condición luterana cuando ve que ha fracasado su propósito. La utilización de este personaje protestante y vengativo presta a la intriga un carácter violento y artificioso, según señaló Menéndez y Pelayo. No obstante, afirma con razón que "sin el cual este drama no existiría" (9).

Este autodescubrimiento del cómico sorprenderá, lógicamente, a los personajes presentes entonces en la cámara del príncipe. El detalle es algo más que un gesto: supone una confesión y un arrepentimiento públicos por su perversa traición. Si a ello añadimos que esta exteriorización va acompañada de un

deseo de morir en la hoguera, nos daremos cuenta de que la obra adquiere un final moralizador, un final complaciente para el sentir católico del público. Este tinte de moralista circunstancial que Núñez de Arce plasma en el drama lo daña innecesariamente.

II. LA VISION DE FRAY MARTIN

Este poema publicado en 1880 presenta la línea de evolución psicológica de Lutero desde la oscuridad y el sobrecogimiento en que se encuentra su alma hasta la iluminación final de su conciencia. En un círculo que simulase la vida del reformador alemán, el poema de Núñez de Arce sería el sector de la vida conventual que va desde las sombras a la luz, y trazado desde el centro radial de la duda interior. El poeta recoge el período crítico hasta el abandono del hábito y la salida del convento.

Quizá sea necesario para comenzar el estudio hacernos una pregunta histórica de carácter general: ¿Por qué se rebela Lutero contra Roma? ¿Por qué surge el levantamiento de fray Martín?. Somos conscientes de que a estos interrogantes han tratado de dar respuesta una nómina infinita de estudios católicos y protestantes; luterólogos, historiadores, teólogos, psiquiatras... han dejado una bibliografía tan variada como inabarcable. Y para Núñez de Arce ¿cuál fue la causa de su levantamiento?

La obra se divide en tres cantos donde encontramos a un fraile en tensión agónica creciente desde su sobrecogimiento y compunción ante la imagen de un crucifijo hasta la pérdida del sentido y la consecuente decisión de abandonar el claustro.

CANTO I

Tras una noche tenebrosa y glacial, llega la hora de mañanitas en el templo de los padres agustinos. Los frailes avanzan por el claustro hacia el coro. Al fondo se encuentra un tosco crucifijo de tamaño colosal. Cuando todos los frailes se han acercado al coro, sale fray Martín de su celda. Lo que ha ocurrido en ella durante esa noche desapacible y fría, no se nos relata; pero notamos que el monje es víctima de un desasosiego espiritual. Los recuerdos de ciertas imágenes, o ciertas preocupaciones intensamente impresas en su mente, parecen perseguirle pertinazmente. El fraile se postra agitado e implorante a los pies de la imagen de ese crucificado tratando de calmar su intranquila conciencia o sentirse en paz con Dios.

Notamos que la actitud ante esta imagen no es la de un devoto ferviente que le tributa un culto de adoración, sino la de un suplicante atormentado (1):

"Con sorda agitación cayó de hinojos;
ronco gemido levantó su pecho,
como levanta las dormidas olas
del mar la tempestad; copioso llanto
rodó por sus mejillas descarnadas,
y reclinando en la marmórea piedra
su demacrado rostro, oró un momento" (p. 4).

Efectivamente, el fraile sentía una piedad y una reverencia hacia el Jesús crucificado que no provenían de una consideración del niño de Dios como alivio de su quebrantado corazón porque para él Cristo era un juez tirano que le esperaba acusador en el momento del juicio final. El mismo Lutero confiesa esa visión de Jesús como juez con estas palabras. "Cuando contemplaba a Jesús

en la cruz , me parecía que me fulminaba un rayo" (2).

La contemplación se rompe con el preludio de órgano y el fraile trata de sobreponerse a la situación que le aflige internamente y entra en el coro. Dentro ya, su voz se une a la de los demás frailes que entonan los salmos del profeta David, que tienen un doble aspecto: el suave y balsámico que conforta y consuela y el furacanado y tempestuoso que agita y encrespa. Y del mismo modo que con la postración ante el crucifijo alude Núñez de Arce a la confesada relación atormentada de Lutero para con Jesús, la conexión de los Salmos con el origen de la Reforma me parece un acierto que hay que destacar. En la realidad ocurrió así. Fue mientras Lutero preparaba sus lecciones sobre los Salmos cuando el sentido de la justicia divina, que tanto le preocupaba, y que posiblemente Núñez de Arce recoja bajo la forma de desasosiego que le afecta en su oración ante el crucifijo, adquiere un significado nuevo. Lutero se pregunta si no habrá una diferencia ante la justicia de Dios entendida teológicamente y el sentido que tiene según la Biblia. A este respecto, James Atkinson, hablando del despertar de la conciencia de Lutero, escribe:

"Su trabajo sobre la Biblia fue lo que le salvó. Estaba preparando sus lecciones de verano sobre los Salmos (abril-mayo 1513) cuando la frase familiar "Líbrame en tu justicia" (salmo 31) comenzó a adquirir un aspecto nuevo y perturbador. Hasta entonces él había considerado la frase "la justicia de Dios" en el sentido pasivo que los teólogos siempre le habían dado, es decir, la justicia de Dios santo y puro. Esta idea siempre le había inquietado, porque cualquier encuentro de su yo con Dios, cualquier aproximación a Dios sólo podía ser acogida por su reacción aniquiladora, basada en la justicia que se enfrenta con la maldad" (3).

Como decía antes, los salmos que entonan los frailes en el coro tienen una doble faceta en cuanto a su efecto espiritual. Esa dualidad aspectual permite al poeta jugar artísticamente con la duplicidad de conciencia que la duda crea en el fraile durante toda la obra y con la alternancia entre el coro de frailes y la voz de la visión en el canto I. Pero además, los salmos alcanzan también un sentido de ostentación formal vana, pues revelan un formulismo litúrgico conventual bajo el que se esconde una conducta farisaica. Así, las palabras de los salmos y las notas musicales se van condensando en la nave del altar y allí formarán una ronda de seres fantásticos, simbolizando los vicios, que no son sólo los de Lutero, como pudiera pensarse; pueblan todo el convento y pertenecen a todos los monjes. Núñez de Arce no da lugar a confusión y hace una llamada aclarando este punto (p. 13).

Ocorre entonces que Lutero es un privilegiado "visionario" que por su lacerada sensibilidad espiritual puede entrever el problema moral del convento. Fray Martín sabe que debajo de las notas y acordes de los salmos, debajo de las voces atronadoras del coro, un ejército de vicios ronda por el claustro. Pero el fraile es aquí todavía un "visionario" que tiene consciencia y percibe el mundo, real y aparente, del clero regular (4).

De esta dualidad que vislumbra en el oficio de maitines pasa Núñez de Arce a presentarnos, consecuentemente, la preocupación de Lutero por la vida futura.

Cuando éste desvía la mirada de la nave central y la clava en el suelo, descubre una tumultuosa legión de esqueletos que danzan de espaldas al altar y frente al coro. ¿Se trata de una premonición sobre la muerte y la salvación correspondiente a los miembros del coro? ¿Es el símbolo del estado de muerte espiri-

tual en que se encuentra ese coro de frailes que esconde su realidad tras la fachada cultural del acto de maitines? Pudiera ser. Pero también esa danza macabra nos presenta a un Lutero obsesionado por lo escatológico. Es decir, Lutero en esa contemplación interior ve objetivado su problema: las obras, los rezos, por un lado; los vicios, por otro; y en consecuencia el temor al juicio.

Para conjurar este mundo espectral, solicita la ayuda de Dios, pero su demanda de amparo resultará infructuosa por cuanto que Dios desoye su súplica y permite que Lutero sea tentado por esa visión que luego se identificará como la Duda.

Sobre este particular estado de ánimo desasistido por Dios, y su valoración espiritual, el Lutero histórico confiesa que se trata de señales positivas de que se camina hacia la luz. García-Villoslada, hablando de las ambigüedades e incertidumbres del pensamiento luterano que advierte entre 1513 y 1518, cita estas palabras del reformador:

"Yo no aprendí de una vez mi teología, sino que me fue preciso cavilar siempre con más y más profundidad, a lo cual me ayudaron las tentaciones" (5).

Esta declaración parece estar relacionada con el espíritu contenido en el Salmo 51,17. Así, James Atkinson, quien parte de un pasaje del comentario de Lutero a la Epístola a los romanos para establecer una relación entre el Salmo y la Epístola. Según esto, el reformador alemán cree que el tormento y la desesperación son signos de que el espíritu contristado va por el camino certero. Escribe el inglés, recogiendo la actitud de Lutero:

"Esta experiencia era uno de los Anfechtungen de Dios, un

ataque al alma que trae una desesperación saludable y que, por tanto, abre a un hombre completamente nuevo al Evangelio y a la obra propia de Dios en Cristo" (6).

La personificación de la Duda aparece en forma de tentadora figura femenina y le invita a seguirle con promesas de concesiones. Y ello nos recuerda a las tentaciones de que fue objeto Jesús en el desierto (7). Estas reminiscencias no nos deben hacer pensar que Lutero sucumbe a la provocación movido por intereses o promesas. Antes al contrario, cuando la visión se revela y descubre el fraile que es la Duda, "quiso escapar de allí" (p. 19), dice el poema. Núñez de Arce, mediante el recurso del desmayo, convierte a Lutero en víctima pasiva de la Visión tentadora y de su caída (8). El gesto de huida que vemos en Lutero deja entrever a un monje que intenta no alejarse de los caminos que llevan a Dios. Sobre su conducta en el convento, así como sobre las razones por las que entró, se han hecho muchas conjeturas partidistas y llenas de prejuicios. No es éste el lugar para entrar en el asunto; tan sólo apuntar al respecto que Lucien Febvre, dejando a un lado posiciones interesadas y basado en hechos reales y en textos, afirma de forma categórica: "Un mal monje, no. Un monje demasiado bueno, al contrario" (9).

Pero más importante que el gesto de la huida es la acción que la voluntad divina ejerce sobre el fraile al desoír su clamor:

"Ante el medroso/hormiguero de espectros, que ofuscaba/su juicio y su conciencia, con lamento/desesperado y penetrante, el monje/pidióle amparo a Dios, y alzóse al punto/de las tinieblas virginal figura/hermosa y fulgurante, pero triste" (p. 14-15).

En esta desatención se nos sugiere uno de los principios de la teología luterana: las obras externas, las oraciones y los maitines no sirven para alcanzar la paz y la seguridad de la salvación. Estos logros vamos a ver que son resultado no de la acción del fraile Lutero sino de la voluntad de Dios que desasiste al fraile y permite la victoria de la visión y el consecuente amanecer espiritual en Lutero.

Por otro lado, queremos deternernos también en el detalle del desmayo. En relación con este punto se ha destacado en multitud de ocasiones la intensa piedad del fraile Lutero y la estricta observancia con que cumplía las reglas de la orden. El misionero alemán Federico Fließner, en la biografía de su compatriota, habla de él como un monje que era rico en "santidad de convento", pero pobre en tranquilidad espiritual. Esta contradicción es para el biógrafo obra de Dios que alumbra de esta manera el camino de la Reforma, sintetizada brevemente en fe frente a obras. Pero antes de vislumbrar ese amanecer, la angustia por la salvación de su alma y el celo penitencial iban mermando sus fuerzas. Escribe Fließner:

"El joven fraile andaba apesadumbrado y con aspecto de esqueleto por los largos corredores del convento, mientras sus compañeros le miraban con asombro, y algunos se burlaban de él. Su fuerzas físicas decayeron su naturaleza se abatió hasta llegar a padecer desmayos" (10).

La historiografía católica ha ido por caminos distintos y contrarios y así, frente al espíritu de Dios, el inspirador de las doctrinas y del camino del reformador fue el maligno. El adalid de esta postura exagerada ha sido por mucho años Juan Cocleo. Espigando en su tesis a través del libro de Ricardo García-Villoslada, ese furibundo antiluterano de ecos resonantes

aún en nuestros días (11), recoge en el prólogo a sus Comentaria de actis et scriptis Martini Lutheri unas habladurías que corren y que según ellas Lutero es hijo del mismísimo diablo. El P. García-Villoslada dice que Cocleo "no da crédito a tales testimonios". Sin embargo, prosigue Villoslada, "asevera, con todo, que los frailes agustinos veían en aquel su hermano de religión algo raro y extraño, que podía proceder del trato íntimo con el demonio o de enfermedad epiléptica" (12). En nota al pie de página el jesuita refiere el dato de que Cocleo narra "el supuesto ataque epiléptico en el coro".

Pero el contrarreformista Juan Cocleo no es el único estudioso de la crisis luterana que se fija en el episodio del ataque epiléptico en el coro. El profesor de psiquiatría de la Universidad de Pittsburgh, Erick H. Erikson, en tiempos muy cercanos a los nuestros, explica la crisis y transformación de Lutero por varias causas, fijándose especialmente en el accidente epiléptico. Dice el médico psicoanalista:

"La historia del ataque en el coro cautivó mi atención desde el primer momento, porque tuve la sospecha de que las palabras "yo no soy" revelaban que aquel ataque era en parte una grave crisis de identidad, una crisis en que el joven fraile se vio obligado a afirmar lo que no era (un poseso, un enfermo, un pecador), para lanzarse luego a lo que en realidad era o quería ser" (13).

En nuestro texto literario vemos aque Núñez de Arce habla de "desmayo" (p. 19), la misma palabra que usó el alemán Fliedner. No obstante, José María de Cossío se queja de la imprecisión del percance: "Rapto o desmayo, porque esto no queda del todo claro" (14). De cualquier forma, el rapto, desmayo o ataque epiléptico es aprovechado por el poeta para sobre él

cimentar un edificio artístico.

Al llegar a este punto del sobrecogimiento y el trance, termina el canto I, que podríamos considerar como el primer asalto de la duda en el que vemos a un fraile angustiado, incapaz de alcanzar con los actos religiosos (oración ante el Crucifijo, y rezo del coro) la paz interior.

CANTO II

El canto II es el de la contemplación. El alma del fraile, asida a la figura de la negra túnica, se eleva y abandona con cierto pesar el cuerpo donde estuvo retenido. El alma, conducida por la Visión, cruza el espacio y llega a una roca que simboliza el pasado y el futuro de los hechos de la historia y lo enigmático de Dios, lo luminoso y lo oscuro. En la base del monte están las tinieblas y en la cúspide, la luz. Ambos extremos le están vedados a la razón humana.

La Visión y el alma abaten el vuelo y se posan en la cúspide, desde donde miran el confín de la penumbra. Por las diferentes quiebras, ven desfilar el linaje de Adán a lo largo de la historia; es decir, están contemplando el camino que sigue la humanidad tratando de alcanzar la luz de la cúspide. En este intento se producen catástrofes y caídas de pueblos y razas y van quedando sepultados en el fondo de la sima. Y en medio de ese rodar y caer de naciones, el verbo luminoso de Dios permanece como memoria inalterable del pueblo que va muriendo para, así, transmitírselo al pueblo que llega. En definitiva, se nos dice que en esta historia condenada a morir que es la humanidad, lo único permanente, la única memoria de esa historia, es el verbo luminoso de Dios, su palabra.

Desde la cima, el monje contempla el abigarrado panorama del hombre en su multiplicidad de colores, ritos y creencias que sin embargo tiene una sola aspiración: alcanzar el cielo, el trono de Dios, la patria soñada.

Hasta aquí llegaría la primera parte, en que podemos dividir este canto II, y que es una consideración filosófico-religiosa de la humanidad según la cual el hombre, en su determinación temporal, está caracterizado por una tendencia religiosa que podemos llamar fotofílica. Este primer apartado llegaría hasta el capítulo XIII.

En el segundo, más importante para nosotros, vemos que, estratificada en la roca, se asienta la humanidad en diversos grados de luz. Hacia la mediación, avanzan los pueblos de Europa; y a la cabeza, Roma. Y asistiremos ahora a la presentación de un cuadro moral de la cristiandad europea y principalmente de esa Roma regidora de los destinos de la cristiandad. Y así, si por un lado apreciamos una tendencia general del hombre a buscar la luz de la Cruz, por otro la curia romana velará con sus vicios y su licenciosa conducta el resplandor:

"Ritos, costumbres, ceremonias, usos/de la Roma gentílica, surgiendo/de sus clásicos antros removidos,/cual el hedor que de las tumbas sale/apartaban la tierra, y lentamente/iban velando el resplandor fecundo/de la gloriosa Cruz" (p. 36-37).

Al centrarse en la curia romana, Núñez de Arce menciona a tres papas: Alejandro VI, Julio II y Adriano VI. Curiosamente hace un puente sobre León X, que siguió a Julio II y precedió a Adriano.

El primero de ellos es aludido como "el papa Borja". Quizá así el autor quiera destacar más ese escandaloso apellido que el nombre impuesto como pontífice. Efectivamente, este papa español sólo se preocupó "de cuidar por los intereses de la familia y conquistar nuevos territorios para sus hijos" (15). Estas palabras citadas revelan la escandalosa vida de su pontificado, tanto en el plano puramente moral como en el de política religiosa.

Julio II (1503-1513) es elegido tras el breve pontificado de Pío III. Adopta el nombre de Julio II en homenaje al caudillo y estadista romano Julio César. Tal gesto había elocuentemente de todo un programa político y bélico.

A la labor de mecenazgo artístico de ambos papas y el ambiente profano de su corte aluden estos versos:

"Uniendo el sacrilegio, a la torpeza
de Moisés bajo la austera forma
Júpiter palpitaba; la afrodita
Venus bajo las tocas virginales
de la Madre de Dios, si es que el lascivo
pintar la imagen de su amor profano
a su lienzo inmortal no trasladaba.
Las estatuas desnudas, los obscenos
cuadros, los libros licenciosos, era
más que ornamento, escándalo y ludibrio
de la mansión pontifical" (p. 36).

El puente hecho sobre León X, que fue el que desencadenó el importante episodio histórico de las indulgencias en 1517, y bajo cuyo pontificado también tuvo lugar la Dieta de Worms, nos llama la atención. Al hablar en el prólogo de la génesis del

poema, dice que la inspiración le vino al contemplar históricamente el acontecimiento revolucionario que es la Reforma, de consecuencias aún vivas en su generación. Y acerca del propósito del poema dice: "No he tratado de hacer una obra crítica, sino un estudio puramente psicológico en la esfera del arte, y se engañaría quien atribuyese a mi trabajo otra intención y diversa tendencia" (p. VII). Quizá la omisión se deba al deseo expreso de no entrar en juicio ni valoraciones. Prescindir de este pontificado en cuyo desarrollo se produjeron los decisivos acontecimientos apuntados antes, confiere al poema cierta asepsia histórica, en consonancia con esos fines confesados de limitarse al mundo interior del monje.

Por lo demás, el papado de León X estuvo marcado por las alianzas políticas, las cuestiones diplomáticas y el mecenazgo del arte.

Sin embargo, y a pesar de la brevedad con que ocupó la sede, sí menciona a Adriano VI (1522-23), refiriéndose a él como "fugitivo rayo de luz" (p. 38). Este papa, en un discurso pronunciado al comenzar su pontificado, declaró su deseo de reformar la curia romana. En persecución de ese propósito despidió a todos los poetas y artistas de su corte. Pero sus buenos deseos y su auténtica piedad chocarían estrepitosamente con las costumbres de la Roma pagana, que nunca admitió la presencia de este extranjero en el trono de Pedro.

Ante este panorama de corrupción, el alma del monje acusará la ignominia de Roma con estas palabras que preludían la decisión reformadora:

"¡Oh, Roma! - dijo -

¡Roma! ¿Qué han hecho de mi Dios!" (p. 38).

El panorama divisado desde la altura de la roca hace que la Duda crezca y se dilate. Se entabla entonces en el alma del monje una lucha entre la fe tradicional y la rebeldía. La visión entonces, con voz propia, le incita al levantamiento para poner coto a la corrupción que se extiende por claustro y curia. Y así, entramos ya en el canto III.

CANTO III

Lutero, tras el alegato de la Visión en pro de la rebelión, siente vacilar su fe heredada. En esta parte del poema, en que se alude a la ruptura con la fe infantil es la más sentida, la expresada por el poeta con más autenticidad, la menos hueca y la que, en consecuencia, llega con más emoción al lector. Acaso se deba a la proyección del propio sentir de Núñez de Arce que añora la cobijadora fe infantil perdida.

A modo de selección antológica pueda ser citado el fragmento relativo a la nostalgia de la fe perdida. Pese a todo, no está libre de ese retoricismo característico, al que no es ajeno algún hipérbaton impertinente (16).

El ánimo del monje escindido por esa lucha interior rueda hacia la sima llevando tras de sí un estremecimiento del monte y un arrastre de ciertos elementos relativos a la forma cultural de su fe heredada:

... "Góticos, templos,
labrados claustros, toscas esculturas,
altares y sepulcros, en ruidoso
remolino de escombros le seguían,
como si el orbe todo desquiciado,
detras del alma al precipicio fuera
llevado por el vértigo" (p. 49).

Esta caída supone la victoria de la Duda. Después el alma se reintegra al cuerpo y el fraile adquiere otra vez conciencia de la realidad física: postrado en el lecho de su celda monacal anuncia su liberación, su nuevo nacimiento y su decidido propósito de luchar contra Roma.

Este canto final supone el segundo y definitivo asalto de la duda. Queremos hacer notar que este sentimiento de indecisión actúa en las dos ocasiones después de haber "comprobado" con los ojos interiores el estado monacal (Canto I) y la contradicción entre la tendencia del hombre a buscar la luz y las altas instancias que la encubren y nublan (Canto II).

Tanto en el Canto I como en éste último, la visión aparece con voz propia y entidad independiente. En el primero, esa voz contrapuntea el coro de frailes oponiéndose así a la postura disuasoria de los monjes. En el canto III la instigación a la rebelión es más directa y más eficaz, puesto que se apoya para su pretensión sediciosa en los hechos que el fraile ha contemplado en el canto II.

Por lo demás, señalar también que los metros y estrofas elegidos para inducir a Lutero a la ruptura varían en el primero y último cantos. En éste, encontramos estrofas de ocho versos neptasílabos que riman así: el segundo con el sexto, y el cuarto con el octavo en aguda; los otros cuatro versos quedan sueltos. Forman una variante de octavilla aguda, compuesta de dos semiestrofas simétricas que responden a este esquema:

-a-b/-a-b. Al ser metros de arte menor aligeran y dinamizan el discurso.

En la intervención del primer canto, la Visión envasa sus palabras en dos liras cuyo esquema, con una pequeña variante

entre ambas y también con respecto al modelo introducido por Garcilaso, es éste: aBaBa y aBaAB.

En relación con estos aspectos formales quiero aludir a dos imágenes utilizadas por el poeta y que son de frecuente mención en la historiografía luteranista. Una es la relativa al relámpago iluminador de los pensamientos y meditaciones del fraile Martín cuando se encontraba en la torre; y la otra se refiere a la actitud de los hombres para con Cristo que da lugar a la metáfora de la gallina y los polluelos. Una y otra constituyen una referencia lindera entre las etapas prerreformadora y reformadora de fray Martín.

La imagen del rayo que instantáneamente derriba la secular creencia simbolizada en el roble (17) (p. 45), nos remite al tópico episodio biográfico de Lutero conocido como "la experiencia de la torre"; y que sirve para señalar el comienzo de la solución de su crisis. Este hecho es para unos historiadores una iluminación instantánea; para otros, la iluminación del pensamiento del reformador es un proceso gradual que cristaliza en un determinado momento; tras horas de estudio y maduración alcanza una iluminación transformadora que dará un nuevo rumbo a la vida y a la historia del cristianismo.

García-Villoslada considera el acontecimiento como el punto final de una línea. Estas son sus palabras al respecto:

"Aquella intuición o iluminación intelectual [...] no debió de ser instantánea, como un relámpago, sino lenta y progresiva, como un crepúsculo matutino; pero hubo un momento en que apareció el disco del sol en toda su redondez, aunque no en su fulgor, y los horizontes se esclarecieron. Ese momento de invasión luminosa es el que suele denominar

"experiencia de la torre" (Turmerlebnis); fenómeno que pudo tener lugar a principios de 1515 ..." (18),

Esta intuición, de carácter intelectual, como dice García-Villoslada, y datable con cierta precisión, puede ser la aludida por Núñez de Arce. Es verdad que en el poema no se aprecian con claridad referencias teológicas o intelectuales; pero no hay que olvidar el significado que adquiere a la luz de esta experiencia el título del poema y el arranque del mismo. En un amanecer invernal, gélido y borrascoso, fray Martín es víctima de un trastorno psicológico, durante el cual tiene una visión que, ahora, al final del poema, podemos considerar como bisémica: como contemplación del estado licencioso y corrompido de los más destacados representantes del cristianismo y como revelación mediante la cual el monje pasa de las tinieblas a la luz y de la muerte a la vida. Es, en resumen, el nacimiento de la libertad y la paz interior y el alba de la Reforma consiguiente:

"Ya no soy lo que fui. Pesa en mis hombros
la grosera cogulla, y me avergüenza
mi antigua sumisión. ¡Rompo mis lazos!
¡Cubro mi libertad! ¡Nazco a la vida!" (p. 51).

La otra imagen pertenece a un sermón de 1514-15. García-Villoslada, hablando de la época titubeante de Lutero entre heterodoxia y ortodoxia, aduce, para prueba de esos primeros escarceos entre fidelidad e infidelidad a la Iglesia, fragmentos de un sermón sobre la concupiscencia y la justificación predicado en la iglesia de Wittenberg. En él viene a decir el monje agustino que siendo Cristo nuestra gallina, renusamos nosotros ser sus polluelos; pero no podemos salvarnos por nosotros mismos, por nuestras obras, si no nos refugiamos bajo las

alas de la gallina:

"He aquí que nuestro Señor expandió sus alas en la cruz para acogernos; pero algunos no sólo se retiran hacia sus propias obras buenas, sino que ni oír quieren la voz de la Gallina que los llama. No quieren, repito, oír que sus buenas obras son pecado, que tienen necesidad de la Gallina; lo que es peor, se convierten ellos mismos en buitres, y tratan de arrebatársela a la Gallina los otros polluelos, que esperan salvarse en la misericordia de esta Gallina, y, apartándolos de la confianza en Cristo y vistiéndolos de la confianza en la propia justicia, más ciertamente los devorarán" (19).

Tanto en el texto poético que hemos citado en nota 16, como en las palabras del sermón, la imagen común que los asocia se da en un contexto de ruptura y alejamiento, (momento en el que por cierto se centra el poema), lo cual permite si no establecer una relación de dependencia, sí al menos pensar en una coincidencia sorprendentemente casual.

CONSIDERACIONES HISTORICAS, ARTISTICAS Y DE DIFUSION

En conclusión, las causas que explican, según el poema, la rebelión de Lutero son principalmente dos: una de carácter psicológico y circunscrita al temperamento caracterizador de Lutero, obsesionado por la muerte; y otra de carácter socio-religioso y moral. Ambas se apoyan y complementan para llegar a la salida definitiva del convento.

Por lo que se refiere a cuestiones teológicas, no encontramos en el poema razones que impulsen a Lutero a dar el paso.

Tan sólo la obsesionante preocupación por la muerte que apresa a fray Martín deja entrever la irreconciliación entre actos externos, obras (rezo de maitines, oración ante el Crucificado), y paz interior.

En este sentido es posible presentir una voluntad salvadora de Dios en el hombre, en fray Martín, cuando, desasistido, es entregado, por acción pasiva de Dios, a la voluntad de la Visión tentadora. Con esto se nos está sugiriendo el principio teológico luterano que es el pilar de su reforma: la incapacidad del hombre para comprar la voluntad de Dios mediante las obras. El Lutero histórico invirtió los términos de la teología al afirmar la fe sobre las obras y el sometimiento y entrega humanos a la voluntad salvadora de Dios.

Pero lo que permanece en la mente del lector es que el levantamiento de Lutero se hizo por su particular condición psicológica y contra el estado moral de los monjes y contra la curia papal. La causa está sintetizada en esa consigna, verdadero grito de rebelión, que Núñez de Arce pone de relieve de forma particular, pues son las últimas palabras que pronuncia Lutero; y no están exentas ni del orgullo del que le acusará el superior, ni de cierta parte de razón, dado ese estado moral: "-¡Vencer a Roma! - contestó - ¡Eso quiero!-" (p. 52).

Es históricamente comprobable que desde las altas esferas eclesiásticas hasta el clero inferior hay una conducta moral censurable. Ya hemos aludido a los papas del primer tercio del siglo XVI. En cuanto a los prelados, el descuido de sus ocupaciones, la acumulación de beneficios y la ignorancia eran notas que caracterizaban a la mayoría de las dignidades.

A los canónigos parecía preocuparles la caza como ejercicio

cinagético, el alcance de los beneficios vacantes más remunerados y la conquista y disfrute de un concubinato.

El clero inferior, mal ,pagado, se dedicaba con frecuencia a ocupaciones y actos impropios de su estado y condición. A este respecto los autores de Historia de la Iglesia afirman:

"En este ambiente de pobreza, se mostraban ávidos y vendían las cosas más santas, llegando en algunos casos, según se decía, a autorizar el adulterio por una determinada cantidad" (20).

Y del mismo modo que los canónigos, el concubinato era un modo de vida frecuente, según lo demuestran los múltiples decretos de los sínodos alemanes al respecto.

En cuanto a las órdenes religiosas, la observancia de la regla y su ejemplaridad dependía del tipo de orden y de la zona. Así, en Westfalia no hubo quejas al respecto, pero no se podía decir lo mismo de los monasterios de la Alta Alemania.

Pese a todo esto, la historiografía de hoy no encuentra aquí la causa última del nacimiento de la Reforma. Geoffrey Rudolph Elton, al hablar de la naturaleza de la Reforma, a la que considera una revolución religiosa, afirma que las causas no hay que buscarlas en los aspectos exteriores de la conducta de la Iglesia. Sin negar que los abusos del clero influyen en la Reforma, la causa verdadera de esta revolución es, para este historiador, de carácter teológico. Frente a la concepción teológica medieval que parte de lo humano y de su razón para llegar a Dios, Lutero, invierte la relación y afirma que el hombre no puede influir en Dios, ni persuadirlo ni sobornarlo. "Lo único que puede hacer, afirma Elton recogiendo su pensamiento, es

abandonarse, rendirse a la omnipotencia divina" (21). Ya aludimos antes al hecho presumible de que este principio reformador pueda sobreentenderse en el gesto divino de abandonar a Lutero a la lucha y derrota de la visión.

Por su parte, Jean Delumeau escribe:

"Es poco convincente la tesis que afirma que los reformadores abandonaron la Iglesia romana porque ésta estaba corrompida por el libertinaje y la impureza. En tiempos de Gregorio VII y de San Bernardo, probablemente se dieron en la Iglesia tantos abusos como en la época de la Reforma y sin embargo no se produjo una ruptura comparable a la provocada por el protestantismo" (22).

Para este autor, la Reforma fue una respuesta religiosa a una situación de preocupación espiritual que determinadas circunstancias, peste negra, hambres frecuentes y otras calamidades, habían creado. Según sus propias palabras, la Reforma:

"Fue una respuesta religiosa a la gran angustia de fines de la Edad Media, cuando toda una serie de catastróficos acontecimientos sacudieron y desorientaron las almas" (23).

Se crea, según este autor, un ambiente pesimista a fines de la Edad Media y una mentalidad que explica los males por el pecado. Surge así una conciencia de horror al pecado. Algunos predicadores ponen énfasis, influidos por ese sentimiento ambiente, en el juicio final. La muerte se convierte en tema frecuente en la iconografía y en las representaciones dramáticas que reflejan la obsesión existente en la época.

El lugar de nacimiento de Lutero y el ambiente de su educa-

ción infantil, familiar y escolar, estaba poblado de creencias supersticiosas que explicaban las enfermedades como una consecuencia dañina de los demonios. Muchos relatos espantables llegaron a los oídos de Lutero en esas noches oscuras de labios de su propio padre.

Estos aspectos morbosos de carácter pagano no fueron los únicos factores modeladores de su psicología infantil. Aspectos cristianos de carácter formalista que presentaban una religión amenazante para el pecador también calarían en su personalidad.

Todo este ambiente espiritual y macabro en el que se enfatizaba el momento de la vida cuando se decide la suerte eterna del alma parece estar recogido en esa atmósfera visionaria reconstruida por la mente de fray Martín en el canto I.

Para terminar con estos aspectos socionhistóricos y religiosos, queremos señalar que Núñez de Arce, sin perseguir una obra histórica, ni crítica, asienta la estructura del edificio artístico en bases reales verificables históricamente, aunque transgrediendo la cronología en algún momento, desentendiéndose de lo teológico y centrándose en el mundo interior de Lutero.

Desde el punto de vista artístico, el poema está escrito en versos endecasílabos blancos, excepto las liras correspondientes al coro de frailes y a la intervención de la Visión en el canto I, y las octavillas agudas del tercero.

Josefina Romo Arregui en el trabajo dedicado a la vida y a la obra del autor, se fija más en cuestiones técnicas y estilísticas que temáticas o de contenido. La autora considera el poema como una obra con acusados rasgos propios del relato y afirma que "la descripción y el ensayo psicológico, más que la

límica, se dan la mano en esta obra" (24).

Por otra parte, refiriéndose al verso endecasílabo considera que si bien ese tipo de verso blanco permite fácilmente envasar el discurso, también lleva al poeta a caer a veces en el prosaísmo. En algunas ocasiones tan sólo la disposición tipográfica, dado que con mucha frecuencia no coinciden pausa de pensamiento y pausa versal, es la que distingue el verso de la prosa.

Abundando en esta idea, quiero decir que ese desajuste entre la pausa versal y la pausa de pensamiento, del que tanto abusa Arce, produce una dificultad comprensiva y una consecuente fatiga a la que contribuye también, sin duda, el carácter del contenido y, sobre todo, el uso vicioso del epíteto. En este recurso, prodigado hasta el enojo en muchas ocasiones, encuentra Romo Arregui la razón de la oquedad de su poesía y la distancia que separa a Núñez de Arce de la lírica del siglo XX. Por nuestra parte, añadimos que tanto es así que si aplicásemos la definición que León Felipe da de la poesía, del poema del vallisoletano, desprovisto ya de los caireles del ritmo y del metro, no nos quedaría más que una granza tan prosaica como huera.

Otro crítico, José María de Cossío, a quien debemos un trabajo sobre la poesía de su paisano, considera sin embargo el poema que nos ocupa como "uno de los más importantes del poeta, pese a lo cual, incluso hasta los estudiosos más calificados de su día han pasado sobre ascuas" (25).

De forma semejante debieron de pensar los contemporáneos de don Gaspar, a tenor de las ediciones y reediciones que siguieron a su publicación, en 1880. Josefina Romo contabiliza "33 ediciones en Madrid hasta 1929" (26).

Sobre el éxito que alcanzó la primera lectura que realizó en el Ateneo de Madrid, tenemos el testimonio del misionero alemán Fliedner, miembro asociado de la institución desde 1875. En una colección de informes y testimonios titulada Aus meinem Leben, este alemán expone así la acogida que se dio a la lectura de La visión de fray Martín y el juicio que personalmente le merece el poema. En el capítulo VII, "Actividad literaria", escribía:

"En España [...] ha llamado poderosamente la atención. Se publicó edición tras edición y el entusiasmo que produjo su primera lectura en el Ateneo de Madrid, la asociación científica más importante en España, es indescriptible. Incluso los enemigos más encarnizados de toda libertad religiosa, cuyo encono interior por tal atrevimiento en la Santa España católica se pintaba claramente en el rostro, hubieron de doblegarse con admiración al poder del poeta" (27).

La valoración crítica que merece el poema a este buen conocedor de Martín Lutero, cuya biografía publicó dos años antes de que apareciera la obra de Núñez de Arce, la expone en estos términos:

"Presenta a sus asombrados oyentes un verdadero retrato de la personalidad del gran reformador, de sus luchas íntimas, de su angustia de conciencia hasta que pudo decidirse a romper con Roma" (28).

Otro alemán amante de España, Juan Fastenrath, acogió el poema también con entusiasmo, y la traducción que realizó en el mismo año de su publicación obtuvo un éxito indudable, según el testimonio que da el hispanófilo Fastenrath, reproducido por Juan Pérez de Guzmán en La Ilustración Española y Americana (29).

Nosotros nos preguntamos el porqué de los elogios desmedidos en una y otra nación religiosamente tan diferentes; y aparte los criterios estéticos que fueron aquí muy determinantes, si bien el gusto poético actual difiere notablemente, desde el punto de vista argumental hay concesiones para una y otra confesión. El protestante Fliedner encontró "un verdadero retrato de la personalidad del gran reformador". Para los católicos, aparte, insistimos, razones estéticas, el Lutero del poema es la personificación de la duda, lo cual conlleva una cierta ambigüedad y lenición en la figura del hereje. Pero además hay ciertos detalles temáticos en el poema que serían del agrado de los católicos, como la comparación de la caída del alma desde la cima con la caída de Luzbel en el evangelio de Lucas 10,18 ("¡Oh perdurable/y terrible caída, que recuerda/ la de Luzbel desvanecido!", p. 48); y el anatema final que en boca del superior cierra el poema cuando Lutero manifiesta su decisión final:

"-Anatema!

Ya que indomable orgullo te desliga
de nuestra santa fe, siglos y siglos
la maldición del cielo te persiga-" (p. 52).

El orgullo y la soberbia, brevemente recordados en estos dos detalles, eran importantes razones que explicaban entonces la ruptura del heresiarca Lutero (30). Pese a todo, es encomiable el hecho de que por primera vez la literatura del XIX un escritor no protestante se acerque a esta personalidad histórica que es Lutero evitando la presentación de un ser libertino, vanidoso, cargado de vicios, que lleva a cabo una reforma adecuada a su naturaleza licenciosa y desenfrenada. Sin duda, todo esto habría de predisponer favorablemente la receptividad del poema en el lado protestante; y entre los liberales españoles (31).

NUÑEZ DE ARCE Y EL PROTESTANTISMO

Resulta curioso observar las frecuentes declaraciones de ortodoxia y fidelidad a la iglesia católica que encontramos en Núñez de Arce. En todas aquellas circunstancias en que su obra o su vida pudieran despertar sospechas aventuradas o malévolas de rozar la heterodoxia o de estar relacionadas con ella, encontramos una declaración de fe católica, una sumisión al mismo dogma o una puntualización de intenciones.

Voy a referirme a tres hechos o detalles que revelan cierta preocupación por la estima social que su actitud ante la religión podía tener. Uno de ellos tuvo lugar con motivo de la recepción de don Gaspar en la Real de la Lengua el 21 de mayo de 1876.

Su discurso de entrada para ocupar el sillón que dejó vacante Ríos Rosas fue contestado por Juan Valera. En él, el académico de Valladolid comienza dando fe de su respeto y sumisión al dogma, después de haber recordado la personalidad de su predecesor, con estas palabras: "Doblo mi cabeza respetuoso y sumiso ante la inviolable santidad del dogma" (32).

El tema elegido para la ocasión podría haberle influido a confirmar su afiliación católica: consideraciones sobre la decadencia de la literatura en el período de los últimos Austrias. En él relacionaba lo político, lo religioso y lo literario y consideraba que las causas de la decadencia eran la intolerancia religiosa y la falta de libertad.

Más estrechamente vinculado con el protestantismo es el testimonio que encontramos expuesto en La Ilustración Española y Americana. Ya hablamos de la traducción que el alemán

Fastenrath hizo del poema de Arce, así como del eco y de la buena acogida que se le dispensó en la nación de Lutero y también de la comunicación y el encargo que Fastenrath hace al periodista y amigo de Núñez de Arce, Juan Pérez de Guzmán. Como se sabe, el escritor alemán puso al frente de su versión un soneto de encomio para nuestro autor y un artículo prólogo a La visión En la carta de referencia, Fastenrath considera acertado traducir esas dos piezas. El destinatario, Pérez de Guzmán, las tradujo; pero antes de publicarlas, considerando que las ideas vertidas en esos trabajos de Fastenrath podrían no ser del agrado del poeta español, consultó a éste su opinión (33). La respuesta dada mediante carta a vuelta de correo está escrita en estos términos:

"15 de Mayo de 1980.

Señor D. Juan Pérez de Guzmán.

Mi querido amigo: He leído el soneto de Fastenrath y no hay medio de traducirlo. Llevado por su espíritu religioso, da a mi poema un sentido que no es verdadero, y me presenta con colores que podrán ser muy simpáticos en Alemania, pero que en España tienen grandes inconvenientes. No me detendría el temor de ofender a algunos devotos, si la interpretación demasiado arbitraria que Fastenrath da a mis opiniones religiosas no se apartara de la verdad de mis sentimientos. Nada hay, sin embargo, más distante de mi corazón y de mi inteligencia que el protestantismo. [...] Yo podría ser racionalista, contrario a toda religión, hasta ateo, que es cuanto se me ocurre decir, por que es lo que más contradice la naturaleza profundamente mística de mi espíritu; pero protestante, nunca. Por eso, agradeciendo a usted el interés que se toma por mí, le ruego que desista de la publicación del soneto en cuestión, y que si el prólogo de la traducción alemana está en el mismo sentido que

la dedicatoria, prescinda también de él [...]. Si insiste usted en la publicación del prólogo, hágame usted el favor de mandármelo y le examinase con la detención que el caso requiere. [...] y cuente siempre con la sincera amistad y el cariño de su afmo. compañero.- G. Núñez de Arce" (34).

A pesar de lo extenso de la cita, vale la pena, porque advertimos algunos detalles de interés. En primer lugar, afirma que el soneto no tiene modo de traducirlo para después disentir de la intención que Fastenrath da a su poema, que, cierto o no, puede tener "grandes inconvenientes en España". Sin que dudemos de la sinceridad de su postura respecto del protestantismo, tan enérgica y rotundamente desechado, apreciamos cierto tonillo vergonzante por comprometedor. Para contrastar estas palabras con las de Fastenrath, incluimos un apéndice con el soneto y el prólogo seguidos de la traducción española que nunca vio la luz.

Por lo demás, esa desvinculación y desmentido de ciertas relaciones establecidas por Fastenrath llevan el sello de la época, que presenta a los españoles como naturalmente contrarios al protestantismo. De hecho, un polemista tan antiprotestante como el P. Gago hace una afirmación en la misma línea ideológica. En su Colección de opúsculos escribe: "En España no hay más que católicos o ateos que no creen en nada" (35). El mismo Galdós, lo hemos señalado en su lugar, también presenta esta incompatibilidad. O sea, que neocatólicos furibundos o abiertos y tolerantes liberales, como Galdós o Arce, coinciden en el exclusivismo personal o social del catolicismo en España.

Al mismo talante encubridor de cualquier vinculación con el protestantismo pertenece el tercer testimonio que ahora presento: la relación de amistad que mantuvo con Fliedner; tal vez se iniciase en el Ateneo del que ambos eran socios. El caso es

que Federico Fliedner, fundador de la Librería Nacional y Extranjera para la impresión y difusión de la literatura religiosa, tradujo al español algunos himnos del alemán y del latín. Esa amistad trabada entre los dos permitía al traductor alemán dirigirse al renombrado poeta para que éste ajustase y limase los textos vertidos al español. En un anuario fundado por Rudolf Kogel, Emil Frommel y Willhem Baur, que incluye diversos trabajos compilados por Max Vorberg, encontramos uno firmado por Federico Fliedner, que se titula "Viajes misioneros por Galicia", donde leemos lo siguiente:

"Es una especial gracia de Dios que con la traducción de nuestros bonitos cantos, por ejemplo, "Cabeza ensangrentada", "A la luz, a la luz", "La causa es tuya. oh, Señor", "¡Oh, qué será!" y otros, podamos dirigirnos al primer poeta lírico de España en la actualidad, Gaspar Núñez de Arce, para pedirle que mejore la traducción con un estilo poético para que resulten verdaderas poesías en español. El lo hace con gusto" (36).

Las dos primeras composiciones citadas aparecen en el Himnario para uso de la Iglesia Española Reformada Episcopal con los números 215 y 235 respectivamente (37). En un índice que dicho himnario trae al final se indica autor de la letra, traductor y verificador y no se menciona a Núñez de Arce. Al parecer fue su deseo que no se hiciesen constar esa versificación o esos retoques, según me ha testimoniado doña Irma Fliedner que se lo oyó comentar más de una vez a su abuelo.

Núñez de Arce, liberal y en algún momento revolucionario, del mismo modo que Galdós, quien escondió su obra Rosalía por prejuicios socioreligiosos de presumibles consecuencias negativas para su incipiente carrera de novelista, no está libre de ese prejuicio deshonroso del protestantismo existente en España.

NOTAS:

I. EL HAZ DE LEÑA

1. La profesora Irene Vallejo González, publicó un trabajo en el que destacan los aspectos más significativos de la vida del autor de Valladolid: Gaspar Núñez de Arce, Valladolid, Obra Cultural de la Caja de Ahorros Popular de Valladolid (Colección Vallisoletanos), 1984. Es la bibliografía más reciente. Después hay que remitirse a Josefina Romo Arregui, Vida, poesía y estilo de don Gaspar Núñez de Arce, Madrid, CSIC, Revista de Filología Española, Anejo XXXIV, 1946. En él se encuentra una bibliografía muy completa. Y también a José María de Cossío, "El Poeta Núñez de Arce", en Boletín de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, año XXXV, número 11, 1959, pp. 31-81.
2. Obras dramáticas, Madrid, Biblioteca Perojo, 1879, p. VI.
3. Véase Ezio Levi, Il principe don Carlos nella leggenda e nella poesia, Roma, Pubblicazioni dell'istituto Cristoforo Colombo, 2ª edición, s.a. [¿1924?].
4. De Carlos Muñiz nos ocupamos en el lugar correspondiente. La cuestión protestante en Madariaga no adquiere relevancia como para dedicarle un apartado particular. Roza el asunto en su Don Carlos, donde el político escritor coruñés nos presenta a un príncipe que odia al padre y está dispuesto a asumir la soberanía de los Países Bajos. Con tal fin mantiene una entrevista con el representante de los protestantes, Montigny, en una taberna madrileña. El flamenco lee al príncipe el borrador de un pacto para determinar las competencias una vez celebrada la coronación. Según las palabras del representante, la Liga protestante se reserva el derecho de gobernar en cuestiones de fe. A don Carlos sólo parece que le preocupan las cuestiones militares y no las civiles (p. 184). (Cito siempre por Don Carlos, en El toisón de oro y tres obras más, Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1940)
En cuanto a su pensamiento religioso no encontramos en él preocupaciones por cuestiones de fe interna y personal. En su pecho anida, como dijimos, un profundo odio al rey, que, sin embargo, veremos que se desvanece por la intervención de la reina Isabel, de quien Carlos está enamorado. La reina actúa como un revulsivo. Las últimas palabras del príncipe son declarativas de amor y fidelidad al padre: "Isabel, Isabel, dile que muero/Su hijo a...mante y ... fiel" (p. 216).

Las referencias al protestantismo son escasísimas. La más significativa sale de la boca de un soldado. En ella se contraponen el cristianismo y el protestantismo o la herejía como términos disyuntivos. A una de las mujeres de la taberna, Mariucha, le dice, hablando de lo distintos que son los Países Bajos y España: "Aquí somos cristianos, allá herejes" (p. 177).

5. Así se dice en la escena VIII del acto II. Menéndez y Pelayo niega que esta fuera la finalidad del auto, "como repiten gárrulamente los historiadores liberalescos" (Historia de los heterodoxos españoles I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1967, p. 960).
6. Cito por Obras dramáticas, antecitada. Sobre la veracidad de esta afirmación hay dudas. Menéndez y Pelayo alude a Luis Cabrera, quien da como cierto el reproche de Sesa. Pero el insigne polígrafo añade que "otras relaciones más prosaicas, pero también más verosímiles, suponen que don Carlos no habló nada, porque venía amordazado" (Heterodoxos I, citada, p. 964). Antonio Gala, por su parte, también duda de la veracidad de la respuesta del rey: "Atendido el tamaño de la Plaza Mayor de Valladolid, yo creo que esta frase del Rey, tan denotadora de humildad por otra parte, debe ser una generosa atribución de sus fervorosos partidarios". (En José María Gironella, 100 españoles y Dios, Barcelona, Ediciones Nauta, 1969, p. 247-248.)
7. Op. cit., p. 964.
8. Historia de los protestantes españoles y de su persecución por Felipe II, Cádiz, Imp., Lib. y Litografía de la Revista Médica, 1851. Apoyándose en textos de Hernán Suárez de Toledo considera "que el príncipe estaba vencido por las doctrinas de los reformadores" (p. 367). Y en nota al pie de la página siguiente escribe: "El célebre poeta y erudito alemán Schiller, en su drama el Príncipe don Carlos, manifiesta seguir la opinión de que éste era protestante". Y en la página 373 afirma que "el príncipe hasta su última hora estuvo firme en las doctrinas de los protestantes".
9. Estudios y discursos de crítica histórica y literaria, IV, edición preparada por Enrique Sánchez Reyes, Madrid, CSIC, 1942, p. 353.

II. LA VISION DE FRAY MARTIN

1. Todas las citas las hago por La visión de fray Martín, Madrid, Imprenta Fortanet, 3ª edición, 1880.

Antonio Martínez Viergol escribió una zarzuela que no tiene en común con el poema de Núñez de Arce más que el título .
(La visión de fray Martín, zarzuela en prosa. Música de Gerónimo Giménez, Madrid, 1903.)

2. Citado por Ricardo García-Villoslada, Martín Lutero I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1976, p. 297.
3. Lutero y el nacimiento del protestantismo, Madrid, Alianza Editorial, 2ª edición, 1980, p. 81-82.
Aprovecho esta nota para hacer la siguiente observación sobre los Salmos:
No sé si el Breviario romano, por el que se seguía el oficio de maitines, recoge el canto de los salmos como parte integrante de esa liturgia. Si es así, Núñez de Arce partiría de una situación real. Si no, había una intencionalidad histórica al conectar la ruptura de Lutero con los Salmos.
4. Acerca de la disertación de Lutero sobre los Salmos y la crítica que hace a la Iglesia y al monaquismo, véase James Atkinson, Op. cit., p. 99 y ss. En p. 101-102 escribe: "Condena la actitud de los frailes con las palabras que Cristo usó cuando condenó a los fariseos por su ostentación religiosa, con sus grandes filacterias y sus grandes demostraciones de oración en la esquina de la calle". Añade a continuación textos alusivos a esa oposición entre las voces externas y un orgullo interior.
5. Op. cit. I, p. 316.
6. Atkinson, Op. cit., p. 135.
7. Veamos unos y otros textos:

LA VISION

"Si en seguirme consientes,
pide, y mi amor te calmará fecundo
de dones y presentes;
tuyos serán los términos del mundo
y te daré por heredad las gentes" (p. 17-18).

He aquí los pasajes evangélicos:

"Otra vez le llevó el diablo a un monte muy alto y le mostró todos los reinos del mundo y la gloria de ellos, y

le dijo: Todo esto te daré, si postrado me adoras" (Mt. 4, 8-9).

"Y le llevó el diablo a un alto monte y le mostró en un momento todos los reinos de la tierra. Y le dijo el diablo: A ti te daré toda esta potestad, y la gloria de ellos, porque a mí me ha sido entregada, y a quien quiero la doy" (Lc. 4, 5-7).

Abundando en esto, en el canto II el espíritu del fraile es conducido también a la cima de una montaña.

8. "Rígido, incierto, atormentado acaso
por ocultos deseos, hasta entonces
nunca sentido, y que el leve acento
de la visión en su interior moría,
volvióse al fraile, y preguntó azorado:
-¿Quién eres? ¿qué pretendes? ¿Por qué alteras
mi oración y mi paz? - ¿No me conoces? -
le respondió, atrayéndole afanosa:
- Yo soy, mírame bien, algo que vive
u algo que ha muerte en ti. Soy una llama
que surge de improviso en el abismo
de tu inquieta razón. ¡Yo soy la Duda!
Al oír esto, irguióse el sacerdote,
y acometido de mortal desmayo,
quiso escapar de allí, mas vino a tierra
como la encina rota por el rayo" (p. 18-19).
9. Martín Lutero: un destino, México. Fondo de Cultura Económica, 5ª reimpresión, 1983, p. 46.
10. Martín Lutero, su vida y su obra, Tarrasa, Clie, 5ª edición, 1980, p. 27.
11. Alfonso María Moreno, jesuita, en el libro, Martín Lutero, historia de una rebeldía, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1985, nos presenta a un personaje excéntrico, vanidoso, disimulado y carente de equilibrio. Aduce ejemplos sorprendentes, muchas veces descontextualizados, para descalificar.
12. Op. cit. I, p. 255.
13. Citado por García-Villoslada, op. cit. I, p. 271.
14. "El poeta Núñez de Arce", Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo, 11, 1959, p. 58. No sabemos si Cossío al hablar de la pérdida del sentido del fraile y la

imprecisión está pensando en un fenómeno propio de los místicos. Nosotros sí vemos algunos rasgos similares a la experiencia mística, como la pasividad o el estado de conciencia otorgado por voluntad divina, la brevedad del mismo y el recuerdo que deja la experiencia y que luego influirá en la vida real del sujeto.

15. Juan Dacio, Diccionario de los papas, Barcelona, Destino, 1963.
16. "¡Ay, que no es fácil arrancar del fondo del corazón humano, las memorias de la edad infantil! Sencillas preces que amante madre en su regazo tierno nos enseñó a rezar ¿quién os olvida? El templo augusto do por vez primera, con religiosa admiración, alzamos el pensamiento a Dios; la pila, el ara; el Crucifijo humilde, santa herencia de la familia, que en el trance duro de la agonía, el postrimer aliento de los que fueron recogió; la torre de la natal aldea, a cuya sombra se cobijan los rústicos hogares, cual tímidos polluelos en su nido, bajo el ala materna; la solemne y monótona voz de la campana, que en otro tiempo al despuntar la aurora y al declinar la tarde, parecía invitarnos a orar, dulces recuerdos son de la casta infancia, y sobreviven a la extinguida fe. Que puede el rayo echar por tierra el centenario roble, más no arrancarlo de raíz" (p. 45).
17. Esta imagen, que aparece también al final del canto primero (p. 19), la encontramos además en La selva oscura (1879). Un estudio comparativo de este poema y La visión ... daría muchos puntos temáticos de coincidencia.
18. Op. cit. I, p. 316.
19. Citado por García-Villoslada, Op. cit., I, p. 191. Esta imagen se encuentra en el evangelio de Mateo 23:27. Núñez de Arce la recoge en los versos citados en la nota 16.
20. Agustín Fliche y Víctor Martín, Historia de la Iglesia, vol. XVI: Las crisis religiosas del siglo XVI, Valencia,

Edicep, 1978, p. 15. A esta fuente debemos estas breves consideraciones sobre la moral de los eclesiásticos.

21. Geoffrey Rudolph Elton, La Europa de la Reforma. 1517-1559, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1974, p. 335.
22. La Reforma, Barcelona, Labor, 1967, p. 5.
23. Idem, p. 6.
24. Vida, poesía y estilo de don Gaspar Núñez de Arce, Madrid, CSIC, Rev. Filología Española, Anejo XXXIV, 1946, p. 121.
25. Op. cit., p. 61. Según el académico Cossío, había que reprochar al poeta el hecho de considerar a Lutero como sujeto de duda, pues para él las decisiones de Lutero y su separación debieron de estar apoyadas en otras causas, entre ellas, la recurrencia tópica a las pasiones del reformador.
Pese a señalar la marginación con que la crítica ha relegado esta obra, el crítico no dedica al asunto central del poema más de quince o veinte líneas. Y el reproche de que a Lutero debieran moverle las "grandes pasiones" y no la duda denota que Cossío no ha comprendido la intención última del autor, pues no se trata de explicar mediante la duda de Lutero el origen de la Reforma, sino de recrear o inventar la duda interior de Lutero, un hombre religioso que se ve en la necesidad de romper con su fe heredada debido, según el poema, al estado moral de la cristiandad.
26. Op. cit., p. 150.
27. Federico Fließner, Aus meinem Leiben II, Berlín, Martin Warneck, 5ª edición, 1903, p. 293. Existe traducción mimeografiada del cap. VII: "Actividad literaria". En la obra alemana comprende las páginas 245-303. En la versión mimeo- grafiada que me facilitó la nieta del autor, Irma Fließner, el texto citado se encuentra en p. 14.
28. Ibidem.
29. En unas cartas del alemán a Pérez de Guzmán leemos:
" 'Hoy tengo la satisfacción de mandarle, bajo faja, dos ejemplares de mi versión del precioso poema La visión de fray Martín, uno para usted y otro para que me haga el favor de ponerlo en manos del Sr. Núñez de Arce. Va, además, un ejemplar del Magazin, que contiene un artículo

mío sobre dicho poeta. He leído el poema en Stuttgart varias veces ante los poetas más ilustres de Suabia, que no ha podido menos de recibir con entusiasmo la obra en que admiran el genio del autor. Le agradecería mucho si se dignase dedicar a mi traducción cuatro palabras '. En la del 5 de junio - prosigue Pérez de Guzmán - había, además, estas cláusulas: 'Entretanto vi con la mayor satisfacción que los periódicos alemanes se ocupan de nuestro Núñez de Arce, estando conforme todos en tributarle sus elogios. Hoy le he remitido otro ejemplar que me ha pedido, y un artículo de la Augsburger Allgemeinen Hitmey, que contiene una crítica sumamente satisfactoria para el poeta español, comparándole con un vate de España contemporáneo del mismo Lutero, que se llamó Aldana. A mí me parece que la traducción de dicho artículo produciría un gran efecto en España. El rey de Wurtemberg me ha recibido en su palacio de Stuttgart en audiencia dispensando los mayores elogios al autor de La visión de fray Martín' " (Juan Pérez de Guzmán, "La conciencia religiosa de Gaspar Núñez de Arce", en La Ilustración Española y Americana, año XLVII, n° XXII, 15 de junio de 1903, p. 362. En este mismo número hay un grabado en que se reproduce su biblioteca donde se aprecia el grupo escultórico de La visión de fray Martín, p. 360).

30. La tesis de la rebelión por orgullo y soberbia se debió a Juan Cocleo y se ha perpetuado en la historiografía hasta principios del siglo XX. Véase Ricardo García-Villoslada, Op. cit. I, pp. 255-256 .
31. No todo fueron alabanzas. Menéndez y Pelayo acusó al poeta vallisoletano de "haber caído en el intolerable anacronismo de hacer versos protestantes" (Historia de los heterodoxos españoles, II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1967, p. 1020).
Por su parte Emilia Pardo Bazán consideró que en el poema no se da el conflicto de la duda religiosa. Para ella el problema es más bien político: fray Martín es un Robespierre. Dice: "El fraile que se retuerce en el sitio del coro, mientras derraman sus cláusulas magníficas los salmos, no parece un Agustín que batalla consigo mismo, sino un Robespierre pronto a derribar un régimen" (Retratos y apuntes literarios, Obras completas, vol. 32, Madrid, R. Velasco impresor, 1908, p. 73).
32. Discursos leídos ante la Real Academia Española en la pública recepción del Excmo. señor don Gaspar Núñez de Arce, Madrid, Imprenta de T. Fortanet, 1876, p. 12.

33. Que nosotros sepamos, no se ha publicado ni el soneto ni el prólogo; por ello lo presentamos al final como un apéndice de interés.
34. la Ilustración Española y Americana, XXII, 15 de junio de 1903, p. 362.
35. Tomo III, Imprenta y Librería de los Sres. A. Izquierdo y sobrino, Sevilla, 1877, p. 174.
A propósito de esa disyuntiva, o católico o ateo, el obispo Uriz y Labayru, de Navarra, escribía en su Boletín Eclesiástico del 10-VII-1869:
- "En las Cortes Constituyentes de España se ha proclamado el ateísmo, más no el protestantismo. Habéis oído a alguno de los diputados confesar abiertamente que el día que se convierta a la religión será católico. Lo decía Proudhon: 'Yo sería católico, si no fuese ateo' ".

Citado por José Manuel Cuenca Toribio, Religión y clero en la España del XIX, Córdoba. Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1980, p. 175, nota 309.
36. Max Vorberg, (compilador), Neue Christoterpe 1900, Bremen und Leipzig C., Ed. Müllers Verlagsbuchhandlung, 1900.
El trabajo de Fliedner está traducido al español por Carmen González e impreso en hojas mimeografiadas. El trabajo comprende las páginas 118-135 del original. El texto reproducido está en la página 12 de la traducción española.
37. Madrid, 1962, 2ª edición.

JACINTO VERDAGUER

Luis Guarner considera que mosén Jacinto Verdaguer (1845-1902) no forjó, por razones cronológicas, el movimiento renacentista catalán del siglo XIX, pero que dentro del mismo es "la figura más preeminente de toda aquella literatura" (1). El mismo crítico le atribuye el valor de hacer converger en su obra la literatura medieval y del Renacimiento, al tiempo que se constituye en el punto de arranque de toda la literatura contemporánea.

Escritor polifacético, este clérigo barcelonés cultivó en su lengua vernácula todos los géneros literarios, desde la epopeya a la canción popular devota. Pero sin duda destaca como poeta; y en su poesía se pueden distinguir dos apartados importantes, uno para la épica y otro para la lírica.

Se ha dicho que su lirismo es más objetivo que subjetivo, es decir, que está más abierto a la realidad exterior que a la propia intimidad. A esta poesía lírica pertenecen los títulos Idilios y cantos místicos (1879), Rosal de todo el año (1894), Flores del Calvario (1895) y otras poesías póstumas. Guarner afirma que las obras líricas están escritas "con un fin más catequístico que literario" (2).

Al género épico pertenece Atlántida (1877), obra que el profesor antecitado juzga como "el poema cumbre de la poesía épica hispana" (3). En él combina mitos paganos con imágenes cristianas y abarca la civilización antigua y moderna. Este extenso panorama se concreta en Canigó (1886), donde canta el paisaje geológico de Cataluña.

Dentro de la épica, pero en tono menor y de tendencia

patriótica o religiosa, están Montserrat (1880) y El sueño de San Juan (1887). En estos dos libros hemos encontrado unos poemas donde Verdaguer presenta a Lutero como el enemigo de Jesucristo que milita en las legiones luciferinas asentadas en Germania. El más explícito en la consideración infernal de Lutero es el titulado "L'Espasa de Sant Ignasi", perteneciente a Montserrat. En él vemos al caballero vizcaíno acercarse al santuario benedictino para consagrar su espada a la Moreneta. Se arrodilla ante la imagen y a media noche, cuando está sumido en ardiente oración, recibe de la Virgen la orden de luchar contra las huestes luteranas. Reproducimos el fragmento más significativo para nuestro asunto, y lo hacemos, para una más fácil comprensión, en la versión española de Guarner:

"Al punto de media noche
la Morenita le habla:
- Jesucristo y Lucifer
están librando batalla;
tiene uno en Roma legiones,
l'otro las tiene en Germania.
Ve tú, y contra Lutero
pelea al lado del Papa,
y seas de sus legiones
el general de la armada.
Los soldados que te dé
llevarán bandera blanca,
el nombre de Cristo al pecho
y el amor santo en el alma;
la fe habrá de ser su escudo,
la Gloria eterna su paga.
Y, pues noble caballero,
hoy me consagras tu espada,
nete aquí una de fuego

que en el cielo fue forjada;
en el puño hay una cruz
y en la punta arde la llama" (4).

Es el año 1522 y trocada la espada de acero por otra de fuego, Ignacio de Loyola es nombrado general de una compañía que combatirá, ardorosamente y Ad Maiorem Dei Gloriam, a los tercios de Lutero, encarnación del mismo Lucifer salido del Infierno, según otro poema, perteneciente ahora a El sueño de San Juan, y por título "Sant Ignasi". La primera estrofa, y en la lengua en que fue escrita, dice así:

"Veu la hidra de l'infern
alçar-se contra l'Etern;
lo pòu de l'abisme es bada,
donant sortida a Luter,
aqueix altre Llucifer
que un terç dels àngels arrastra" (5).

El tono de estos poemas supera los fines catequísticos, que Guarnier atribuía a su poesía lírica, y se adentra en terrenos de un delirante antiprotestantismo, muy en consonancia con la hostilidad que la jerarquía católica de la primera mitad del XIX (Balmes o el prelado barcelonés Costa y Borrás) manifestó hacia el protestantismo. El obispo paisano de Verdaguer con su visceral antiprotestantismo se refirió a Lutero también como "genio infernal" (6).

NOTAS:

1. Luis Guarner, "Prólogo" a Antología poética, de Jacinto Verdaguer, Madrid, Aguilar, 1944, p. 13.
2. Idem, p. 20.
3. Idem, p. 15.
4. Idem, pp. 137-138. El texto original se encuentra en Jacinto Verdaguer, Obres completes, Barcelona, Biblioteca Perenne, 3ª edición, 1949, p. 155.
5. Obres completes, citadas, p. 290.
6. Citado por José Manuel Cuenca Toribio, La Iglesia española ante la revolución liberal, Madrid, Rialp, 1971, p. 183.

MANUEL CURROS ENRIQUEZ

Hay dos hechos en la vida de Manuel Curros Enríquez que relacionan a este singular poeta gallego (1851-1908) con el protestantismo. El primero de ellos es el discutido viaje a Londres, asunto controvertido entre sus biógrafos, aunque en general se considera como cierto. El segundo resulta tan interesante como desconocido por todos los estudiosos de la vida y obra del poeta de Celanova. Me refiero a la actividad desempeñada por Curros Enríquez como agente evangélico al servicio de una Sociedad Bíblica. Esta actividad como colportor, encargado de hacer circular la Biblia, podría estar relacionada con su estancia en Londres. Y desde luego, y dejamos las suposiciones, este segundo hecho abre una nueva vía de acercamiento al sentimiento religioso del poeta celanovés: la que ofrece la perspectiva del protestantismo.

EL VIAJE A LONDRES

Como decíamos, el viaje a Londres es una cuestión discutida. El recopilador de sus Obras completas, Carlos Casares, dice lo siguiente: "Noticias sobre el supuesto viaje de Curros a Londres las tenemos por lo menos desde 1877" (1). En tal año - añade - se publicó "una supuesta entrevista con el poeta" en el periódico O tío Marcos da Portela, de Orense, en la que se dice que estuvo en Londres en 1871, desterrado por cosas políticas. Después Casares cita a otras personas, como Manuel Barros, Leopoldo Pedreira, y Carré Aldao, que también hablaron de ese viaje a Londres. "Todos - dice Casares - en vida del poeta, que nunca desmintió los hechos, aunque tampoco se pronunció sobre ellos por escrito" (p. XII). Después añade otros nombres (Benito Fernández Alonso, Vicente Risco y el propio hijo del poeta,

Adelardo) que aseguran que oyeron a Curros contar este episodio de su vida con detalle.

Por su parte Alberto Vilanova es contrario a la opinión de todos los que sustentan la idea de que Curros estuvo en la capital inglesa. Este biógrafo acusa a los defensores de esa hipótesis de hacer ficción literaria. Todos los que sostienen esa idea "divagan o afirman movidos exclusivamente por afanes de inventiva literaria" (2).

Más cerca de nuestros días, otro poeta, muy hermanado con Curros, Celso Emilio Ferreiro, sostiene que la estancia en Londres fue real y tuvo lugar entre los meses de abril y octubre de 1870. Fue aquí donde de forma azarosa entró en contacto con el protestantismo. Manuel Curros Enríquez, que por ese año aún no había cumplido los veinte de edad, camina sin rumbo por las calles londinenses. Se encuentra en Trafalgar Square y desde allí se dirige a una capilla evangélica. Celso Emilio Ferreiro nos lo describe con esta sencillez y esta viveza evocadora:

"De un cercano edificio salen rumores de voces. La gente está allí y Curros la sigue para descansar y huir del frío. Es una capilla evangélica donde se está celebrando un servicio religioso. Un delicioso calorcillo invade el local. Curros se sienta en un banco con su hato de ropa al lado. Suenan cánticos litúrgicos. [...] Cuando el servicio religioso finaliza, el Pastor repara en aquel joven dormido y lo despierta suavemente. El poeta no entiende su lengua, pero, de pronto, recuerda que tiene algunos conocimientos de Latín, [...] y atropelladamente le fue explicando al Pastor su caso.

Aquella conversación, mitad macarrónica, mitad mímica, decidió su porvenir en Londres, pues el Pastor - un buen

hombre llamado Jamesson - le ofreció su casa y su pan, a cambio de que diese a sus hijas lecciones de castellano, lo cual no dejaba de ser una piadosa fórmula de simular retribución lo que era caridad" (3).

En esta cálida reconstrucción de los hechos hay precisiones de lugar, tiempo y personajes y, sin más ni más, no hay que considerarla ficticia. Ricardo Carballo Calero argumenta en pro de la estancia de Curros en Londres diciendo que de no haber sido verdad resultaría incomprensible que Curros permitiese circular esa leyenda sin desmentir a aquellos que la propagaban, como Barrós o Carré (4).

Carlos Casares, que sigue y valora como es justo este argumento de Carballo Calero, concluye también diciendo que el viaje "parece evidente" (5). Sin embargo, al terminar este apartado de la biografía de Curros, rebaja la importancia de esta cuestión. Después de preguntarse si la estancia fue en 1870, 1871 ó 1872, escribe:

"La verdad es que este episodio no influyó en su obra, por lo que su esclarecimiento no tiene para nosotros, prácticamente, otro interés que el de la pura erudición. Que Curros haya estado o no en Londres no modifica en absoluto el concepto y la idea que tenemos de su poesía" (6).

Nosotros no estamos de acuerdo con estas palabras. No consideramos acertada esta depreciación de la cuestión del viaje a Londres; pues bien pudo ser que la estancia en casa del pastor Jamesson hiciese virar el sentimiento religioso del joven Curros hacia el protestantismo, hasta el punto de llegar a convertirle en un seguidor de George Borrow al servicio de una Sociedad Bíblica.

AGENTE DE LA SOCIEDAD BIBLICA

En un breve artículo aparecido en la Revista Cristiana, órgano protestante fundado y dirigido por el misionero alemán Federico Fliedner en 1880, hemos encontrado esta interesante revelación: Curros Enríquez fue protestante y durante algunos meses, un obrero evangélico al servicio de la Sociedad Bíblica. Este testimonio se publicó con motivo de la muerte del poeta en 1908 y se titula "La muerte de un poeta" (7). El autor del escrito, que no pone su nombre, después de hacerse eco de los juicios de valor que los distintos periódicos vertieron con motivo del fallecimiento del poeta, continúa de este modo:

"Nosotros hemos sentido una honda satisfacción al leer estos espontáneos e imparciales juicios de los periódicos. Porque de seguro lo que ignoran estos colegas y muchos quizá de los paisanos y amigos del ilustre Curros Enríquez, son las ideas evangélicas que profesaba éste, adquiridas en sus mocedades y que moldearon su alma de poeta en el ambiente de una moral elevada y grande; necesariamente Curros Enríquez habría de reprochar las tiranías dogmáticas que abaten el amor entre los numanos; por eso le vimos formar como adalid entre los hombres progresivos y liberales, por eso él mismo sufrió persecuciones y miserias en el suelo patrio, del cual tuvo que emigrar.

Curros Enríquez fue algunos meses obrero evangélico en la Sociedad Bíblica, y aunque separado después por el curso de su vida y sus tareas periodísticas y literarias de la propaganda activa, conservó siempre en el corazón sus amores y sus ansias crecientes por la reforma religiosa del pueblo español" (8).

Pese a la luz nueva que arrojan estas palabras, se nos

quedan pobres en detalles cronológicos y de lugar. No nos dicen ni donde ni cuándo desempeñó esas tareas en el mundo protestante. No sabemos si Curros llegó ya a Londres con ideas evangélicas como sugiere el texto anterior, o si, por el contrario, - y esto nos parece más probable - fue en casa del caritativo pastor londinense donde conoció la fe reformada (9).

En lo referente a su colportorado, la Sociedad Bíblica de Londres había empezado a publicar biblias en castellano en 1819, pero su sede radicaba en la capital inglesa. En España no se establece una agencia hasta después de la Revolución de Septiembre, según el escritor protestante José Flores (10). No sólo existía una Sociedad. El mismo historiador menciona otras, como la escocesa y la americana. Y también tuvo su grupo de agentes bíblicos el director de la Revista Cristiana, Federico Fliedner, del que se dice "que representa a varios comités alemanes y utilizaba varios colportores en distintos puntos" (11). Esta diversidad de Sociedades que al parecer existían hace más imprecisable la vinculación con una de ellas, aunque bien podría ser que, por la certeza con que reafirma su actividad como obrero evangélico, perteneciese al grupo de los dependientes de Fliedner, cuya Revista Cristiana publicó la noticia (12).

El autor de "La muerte de un poeta" además de informarnos de la profesión de fe evangélica de Curros y de ser temporalmente un activista propagador de biblias y escritos protestantes, nos ofrece otra particularidad muy importante para la obra poética de Curros. Se trata de un poema que no podemos considerar inédito, pero sí tan desconocido como los detalles anteriores. A continuación de las palabras precitadas, el redactor de "La muerte de un poeta" prosigue así:

"Como una prueba de esta condición de su espíritu conservamos un autógrafo suyo muy curioso en este respecto. Uno de los libros cuya lectura en el orden religioso había impresionado más al poeta, fue el titulado Lucila o la lectura de la Biblia, original del famoso escritor francés Adolfo Monod, vertido al español y editado en Nueva York por la Sociedad Americana de Tratados. En la primera página - cubierta de un ejemplar de esta obra que ha llegado a nuestras manos encontramos la siguiente dedicatoria:

"Al padre Juan Manuel Cañellas

Padre Juan: Júroos, por Dios,
con la ingenuidad de un niño,
que es más que afecto, es cariño,
el que yo siento hacia vos.
Franca es la declaración;
pero ¿quién pudo lograr
el impulso dominar
del humano corazón?
De que lo que os digo es
muy cierto, os dará una prueba
el que respetuoso lleva
este libro a vuestros pies.
Libro que, aquí entre los dos,
es el que más he apreciado
cuando en la duda lanzado
pregunté: '¿Dónde está Dios?'
Si, pues, de egoísta no peca
el que este libro os dedica,
que lo admitáis os suplica
para vuestra Biblioteca.

M. Curros Enríquez".

Y continúa el autor del artículo:

"Verdad que las letras gallegas están de luto por la pérdida del más preclaro de sus cultivadores. Pero no sentirán menos esta pérdida los que ven desaparecer con Curros Enríquez y tantos otros la generación de sembradores en los yerros campos de la conciencia española" (13).

El poema-dedicatoria no podemos decir que sea de gran calidad artística - abundan las rimas verbales, por señalar un detalle - ; pero adquiere importancia porque no está incluido en la edición de Obras completas hecha por Carlos Casares, que hemos citado; y porque es "prueba" de que se sentía animado y persuadido de un modo de ver el cristianismo desde la óptica protestante que es la que defiende Alfredo Monod en el libro Lucía o la lectura de la Biblia. La encarecida recomendación al padre Cañellas subraya la sinceridad y el juicio de valor que hace del libro.

No conviene dejar pasar por alto la nota aclaratoria de la personalidad de Juan Manuel Cañellas que puso el autor del artículo, y que dice al pie de la página 75:

"Creemos que este Sr. Cañellas era un sacerdote católico, después ministro del Evangelio, que prestó sus servicios en la Iglesia Reformada Española, y que actualmente vive en Barcelona consagrado a la enseñanza" (14).

¿En qué estado espiritual se encontraba el padre Cañellas cuando Curros escribe la dedicatoria? No lo sabemos. Tal vez en ese estado dubitativo de confesionalidad y de búsqueda de seguridad y de verdad que manifiesta también la mujer cuyo nombre da título a la obra recomendada.

De ella, de la obra de Alfredo Monod, diré que no he loca-

lizado el ejemplar en que se encuentra el poema autógrafo. Su hallazgo podría resultar de interés si hubiese en él algún dato que el autor de "La muerte de un poeta" no hubiese considerado digno de reseñar, sobre todo referente a cronología, porque el pie de imprenta carece de fecha (15). El ejemplar existente en la Biblioteca Nacional lleva una breve dedicatoria, poco clara, y fechada en 1875. En su página 1, dice: "Don Alonso Abar [o Abau o Alau] para H.M.M. 27 Mar 1875". Ello quiere decir que la obra es de ese año o anteriores, pero no nos permite saber en que momento hacía Curros la dedicatoria y la ofrenda (16).

Respecto de su contenido, diremos que sin ser de controversia pone de manifiesto la inconsecuencia católica, que admite la inspiración divina de la Biblia y niega a los fieles su lectura. El autor confiesa que no le mueven fines proselitistas sino que pretende - como buen protestante - fomentar la lectura de la Biblia, fuente primera de doctrina, y de lectura indelegable.

Aunque presentada en forma de ficción, nos advierte el autor que los hechos y los personajes son reales (17). La obra tiene dos partes. La primera es la respuesta que un "cura fabiano" da a la pregunta que le ha hecho Lucila - nacida protestante, pero que después de su matrimonio siguió con indiferencia la religión de su marido - acerca del origen divino de la religión cristiana.

Para responder a la pregunta de tal envergadura, el autor se vale de unas conversaciones entre el cura, Lucila y el señor Lasalle, su marido, que representan otros tantos modos de pensar. Lucila está preocupada por encontrar la verdad; el cura representa a la Iglesia católica; y Lasalle es un discípulo de Rousseau, racionalista, descreído, escéptico.

La segunda parte del tratado está escrita en forma epistolar. Son las cartas entre Lucila y el cura por un lado y Lucila y el señor Mercier, un protestante, por otro. Ambos destinatarios de las cartas de Lucila coinciden en la idea de que la Biblia es inspirada. Pero mientras el cura considera peligroso para los fieles su lectura, Mercier piensa lo contrario e intenta persuadir a Lucila de que no es conveniente delegar ese deber a una autoridad vicaria.

Al final, Lucila que había despertado de su indiferencia religiosa al plantearse el problema del enterramiento en cementerio católico o protestante, terminará convencida de que se encuentra salva por medio de la fe que ha encontrado en la lectura de la Biblia.

La obra, aunque no persigue etiquetar a los individuos con la denominación de una de las dos ramas del cristianismo, es una defensa de la manera que tiene el protestantismo de entender la religión y que es considerarse salvo por medio de la fe en Jesucristo y a cuyo estado espiritual se llega sin intermediación ni delegados.

Finalmente, Lucila, convertida al cristianismo y asidua lectora de la Biblia, se pregunta:

"¿Soy católica o protestante? Trabajo me costaría decirlo. Siento que me he hecho cristiana y eso me basta. Dios hará lo demás y en él sólo espero. Yo conozco toda mi debilidad, por lo que recibiría con respecto y sumisión los consejos de un pastor piadoso; más no quiero poner hombre alguno entre mí y Dios" (18).

SU SENTIR RELIGIOSO

Después de lo que hemos expuesto, nosotros también podemos plantear esa pregunta respecto de el sentir religioso de Curros Enríquez. Alberto Vilanova Rodríguez afirmó en su día que "si hay algo confuso, contradictorio y desconcertante en toda su vida, es precisamente su posición ante las cuestiones de fe" (19).

Y más adelante añadía:

"Curros fue hondamente cristiano; [...]. Esta afirmación está perfectamente comprobada a través de toda su obra. Lo que ya no podemos es decir lo mismo en cuanto a su catolicismo, sobre el cual tenemos que acentuar, a fuer de sinceros, nuestras lógicas reservas" (20).

Efectivamente hay composiciones poéticas que examinadas desde el espíritu de la época en que están escritas difícilmente podrían atribuirse a un cristiano católico. Estamos pensando en aquellos poemas de Aires da miña terra (1880) que dieron lugar a un proceso judicial y a un edicto de condena expedido por el obispo de Orense, Cesáreo Rodríguez, poco después de publicarse el libro, concretamente el 28 de junio de 1880. La reprobación del edicto se basaba en que según el dictamen de teólogos de reconocida ciencia, "contiene dicho libro proposiciones heréticas, blasfemas, escandalosas y algunas que merecen otra censura" (21). En su celoso velar por las lecturas de su grey católica, el prelado orensano le prohibía su lectura al mismo tiempo que ordenaba que sus fieles hiciesen entrega de los ejemplares que tuviesen. Y rogaba por los que consideraba - y entre ellos, Curros, sin nombrarlo - fuera de la Iglesia y envueltos por la herejía:

"Dirigimos nuestras preces al Todopoderoso para impetrar de su infinita misericordia que los que se hallan envueltos en las tinieblas de la herejía, o rehusan la enseñanza infalible de la Iglesia, abran los ojos a la esplendente luz de la verdad católica" (22).

Los poemas objeto de proceso y de reprobación y censura fueron "A igrexa fria", "Mirando o chau" y "Pelegrinos a Roma". Todos ellos resultan muy críticos con las instituciones religiosas y con la máxima autoridad católica (23). También fustigó acremente a una de las figuras más señeras dentro de la historia del catolicismo antiprotestante, como fue San Ignacio de Loyola. Lo hizo en un soneto titulado "Diante unha imaxe de Iñigo de Loyola", incluido, como los anteriores, en Aires da miña terra. Ignacio Elizalde ha dicho de él que "es una de las poesías que nemos encontrado más insultante contra San Ignacio" (24). Los apóstrofes al fundador de los jesuitas son verdaderamente despiadados. Y no olvidemos tampoco O divino sainete, poesía en ocho cantos que es "un feroz alegato contra la iglesia de aquel tiempo" (25).

Estos poemas originales de Curros y otros traducidos del portugués y pertenecientes a Guerra Junqueiro, tales como "El agua de Lourdes", "El dinero de San Pedro" y "Letanía moderna" incluidos en La lira lusitana, son difíciles de atribuir a un escritor católico decimonónico. Nosotros, al igual que Vilanova Rodríguez, tenemos serias dudas para armonizar el espíritu de estas poesías con el catolicismo.

Sin embargo, no han faltado opiniones posconciliares favorables a la idea de que el anticlericalismo - mejor antipapismo - lo hacía Curros desde dentro de la Iglesia católica. El poeta Celso Emilio Ferreiro que participa de esta opinión, recoge un

juicio del teólogo José María González Ruiz acerca del libro O divino sainete que dice:

"Yo he descubierto a flor de libro toda una denuncia profética, llena de profundo amor a Cristo y de una pasión desbordada por la Iglesia, más concretamente por la Iglesia católica" (26).

En otro momento, el poeta coterráneo de Curros, Celso Emilio Ferreiro, asocia su opinión a la de Jesús Alonso Montero y considera la crítica religiosa de su paisano como:

"hecha desde un recinto interior de la propia iglesia. Efectivamente, si despojamos a su poema [se refiere a O divino sainete] de exabruptos verbales y de exageraciones burlescas, los alegatos detractores contra la situación eclesial - triunfalismo, riqueza, poderío temporal, belicismo, privilegios, etc. -, encajan perfectamente en los conceptos posconciliares y coinciden con las objeciones que sobre la materia están siendo, en la actualidad, formuladas a la Iglesia por muchos de sus miembros" (27).

En efecto. Es cierto que los conceptos posconciliares pueden coincidir con los contenidos en los poemas de Curros. Pero para sostener esta verdad Celso Emilio Ferreiro, Alonso Montero y el canónigo González Ruiz retrotraen - dando un salto de casi un siglo de historia - las críticas de Curros hasta después de la apertura eclesial del Vaticano II. Ello no deja de ser un elástico y ligero proceder. Si, por el contrario, hiciésemos una traslación de las objeciones posconciliares hechas por algunos católicos al último cuarto del siglo XIX, tales objeciones, hoy normales, se considerarían entonces escritas por personas al margen de los muros católicos. Hay que

ver las cosas en su contexto. Para nosotros, a la luz de la noticia rescatada de la Revista Cristiana, y teniendo en cuenta el espíritu anticatólico que alienta en los poemas citados, el talante religioso de Curros Enríquez está imbuido de protestantismo. Por eso no nos extraña que, con la mentalidad propia de la época, el olfato del obispo de Orense percibiese en ellos ese olor a herejía y blasfemia que censuró con apremio.

A nuestro juicio, la crítica antivaticana y antieclesial de Manuel Curros Enríquez no está hecha desde dentro de la Iglesia católica, sino desde fuera y contra ella. Esto no modifica estéticamente la poesía de Curros, pero sí su concepción, que no es poco.

NOTAS:

1. Manuel Curros Enríquez, Obras completas, recopilación, introducción y notas por Carlos Casares, Madrid, Aguilar, 1979, p. XII.
2. Alberto Vilanova Rodríguez, Vida y obra de Manuel Curros Enríquez, Buenos Aires, Ediciones Galicia del Centro Gallego de Buenos Aires, 1953, p. 39.
3. Celso Emilio Ferreiro, Curros Enríquez, Madrid, Ediciones Júcar, 1976, pp. 38-39.
No creo que pase de ser una mera coincidencia de nombres. Pese a tal, he de decir que un tal John Jamesson, misionero de la Sociedad Bíblica Nacional de Escocia, se encontraba en Madrid en la primera mitad del año 1870. Con William Knapp y con William Moore organizó una iglesia presbiteriana en Madrid (J. David Hughey, Los Bautistas en España, Madrid, Casa Bautista de Publicaciones, 1985, p. 27).
4. "E lóxico concluir que houbo viaxe a Londres. Barrós e Carré escribían en vida de Curros, o primeiro cando o poeta non cantaba máis que treinta anos de idade. Non é fácil que se formase a lenda ante os ollos do interesado sen que íste a desmentise. Nunca o fixo".
(Historia da literatura galega contemporánea, Vigo, Galaxia, 2ª edición, 1975, p. 343)
5. Op. cit., p. XIII.
6. Ibídem.
7. Revista Cristiana. Periódico científico y religioso, año XXIX, número 677 del 15,3,1908, pp. 74-76. Lo incluimos en la sección de Apéndices, al final de la tesis.
8. Revista Cristiana, p. 75.
9. Carlos Casares dice que con motivo de la publicación, como obra autónoma, de la leyenda El maestro de Santiago, en 1892, Curros escribió "una nota explicativa sobre las razones que lo habían llevado a ocuparse de las órdenes religiosas, tema tan ajeno a su pensamiento. Es en esa nota donde confiesa que fue la Revolución de Septiembre la que cambió el rumbo de sus ideas" (Op. cit., p. XI).
10. "Pero cuando ocurrió la revolución de Septiembre de 1868 y España fue abierta para la evangelización, entró la Socie-

dad Bíblica de lleno en el país, estableció su agencia central en Madrid y empezó en grande escala la impresión de las Sagradas Escrituras" (Historia de la Biblia en España, Tarrasa, Clie, 1978, p. 212).

11. Historia de la Biblia, citada, p. 213.
12. Es cierto que Federico Fliehn no puede ser el autor de "La muerte de un poeta" porque murió en 1901. Pero su hijo Jorge, que se dedicó por entero y desde siempre al trabajo de su padre en el campo religioso, conocía perfectamente todos los detalles y el movimiento del protestantismo español. Y a él tal vez se deba atribuir el artículo.
13. Op. cit., pp. 75-76.
14. De un Juan Cañellas como pastor episcopal se habla en Reforma y Contrarreforma en Andalucía, de Gabino Fernández Campos, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1986, p. 168.
15. Adolfo Monod, Lucila o la lectura de la Biblia, Nueva York: Publicado por la Sociedad Americana de Tratados, calle de Nassau, n.º 150.
16. Con el título de Lucila y sin especificar autor se anuncia una novela en El Eco Protestante, I, n.º 12, de 7 de octubre de 1869, p. 8. Este órgano evangélico lo dirigía el reverendo Antonio Vallespinosa. Creo que esta novela es la misma que la escrita por Monod.
17. Op. cit., p. 330.
18. Op. cit., p. 326.
19. Op. cit., p. 322.
20. Op. cit., p. 323.
21. Manuel Curros Enríquez, Obras completas, citadas, p. 149.
22. Ibíd.
23. En "A igrexa fría" Curros denuncia el hecho de que mientras en los púlpitos se ataca a la verdad de la ciencia, las instituciones religiosas amparan al asesino que se acoge al derecho de iglesia fría, es decir, a lugar sagrado. En "Mirando o chau" Dios pasa revista al mundo y en su

observación encuentra que el sibaritismo y la avaricia han invadido Roma; que la crueldad ha sustituido a la sociedad civil, que hay malos gobiernos que engordan con la explotación del pueblo y sacerdotes que toman las armas y predicán la insurrección.

Y "Pelegrinos, a Roma" es un ataque al Papa, a quien denomina, con lenguaje de resonancias luteranas "bestia apocalíptica". Su residencia es incendiada por la ira de Dios y en su caída grita pidiendo ayuda a los fieles que, peregrinos, acuden a Roma para ayudarle en su lucha contra la libertad.

24. San Ignacio en la literatura, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca y FUE, 1983, p. 634.
25. Celso Emilio Ferreiro, Op. cit., p. 194.
26. Citado por Celso Emilio Ferreiro, Op. cit., p. 86.
27. Op. Cit., p. 195.

CARLOS ARAUJO CARRETERO

I. PERFIL BIOBIBLIOGRAFICO

La desconocida personalidad del poeta Carlos Araujo Carretero nos obliga a trazar una breve semblanza biobibliográfica.

Nació en Sevilla en 1856 y murió en Bilbao el 4 de octubre de 1925. Esa zona de fechas le hacen un contemporáneo casi exacto de Manuel Reina (1856-1905), de Ricardo Gil (1855-1908) y de Salvador Rueda (1857-1933), tres poetas en el friso del Modernismo. Pero no comparte con ellos los temas poéticos ni las innovaciones formales que preludian ese movimiento.

Cuando el escolapio exclaustrado Juan Bautista Cabrera abandona Gibraltar, donde permaneció durante cinco años después de haber dejado Levante, funda una iglesia protestante en Sevilla tras el triunfo de la revolución septembrina. Entre los primeros convertidos al credo protestante de Cabrera figura un joven de familia humilde, llamado Carlos Araujo Carretero.

Puesto bajo la dirección formativa del que luego sería obispo de la Iglesia Reformada, Araujo se entrega con amor al estudio y al discipulado. Las cualidades intelectuales y el celo de su nueva fe van estableciendo lazos de amistad y afecto entre maestro y discípulo que han quedado atestiguados en las dedicatorias de los libros que el sevillano va creando a lo largo de su vida.

A partir de su conversión, toda su actividad se desarrolló dentro del campo evangélico, realizando diversas tareas. La

primera de ellas la desempeñó como maestro en una escuela protestante de su ciudad natal. Después pasó a Puerto de Santa María y más tarde, en 1873, a Málaga.

En calidad de maestro abandona el sur español para trasladarse a Santander en 1878. Aquí colaboró durante un período de tres años con la misión American Board, fundada por el matrimonio americano Alice y William Gulick. Esta misión creó una escuela primaria en la que ejerció el joven protestante andaluz durante tres años. Para esta labor de magisterio tuvo méritos sobrados según atestigua una carta del reverendo Gulick al reverendo Clark del 9 de septiembre de 1878, en la que aquél dice que "tiene un maestro excelente, Carlos Araujo" (1).

Sin romper la colaboración con la American Board, el maestro Araujo se trasladó, en compañía de los Gulick, a San Sebastián en 1881, para hacerse cargo de la predicación en el que luego sería el Instituto Internacional que fundó el matrimonio misionero americano. Su estancia aquí fue breve, pues en seguida pasó a Zaragoza para ayudar al pastor Manuel Carrasco.

En esta ciudad aragonesa ejercerá durante treinta y siete años la segunda faceta de su actividad, el pastorado, después de ser consagrado en 1885. Como pastor, su labor no se circunscribió a la capilla tutelada, sino que recorrió la región aragonesa realizando activas campañas en colaboración con la Misión Francesa del Alto Aragón, instituida por el francés Albert Cadier y radicada en Jaca.

Desde 1918 hasta el 4 de octubre de 1925, en que fallece de una dolorosa enfermedad, reside en Bilbao. Y como ocurrió en Zaragoza, la capilla de aquella ciudad es el centro de su pastoreación, pero irradia esta tarea espiritual a otros focos donde

existen grupos de protestantes.

El tercer aspecto, el literario, comienza a hacerse público el mismo año de su ordenación, en que aparece La misión de fray Martín, 1885, en Zaragoza también. Esta circunstancia pareció marcar toda su producción, vertebrada por una fe profundamente arraigada.

En forma de libro publicó tres tipos de obras, que se corresponden con cada una de las tres actividades desempeñadas, sin que en la mayoría de ellos sea posible el deslinde. En el campo más propiamente literario, encontramos La misión de fray Martín, poema. Primera parte, Zaragoza, Tip. de León, 1885 (2). Como pastor, recogió algunas de sus predicaciones en Sermones breves, Madrid, Sociedad de Publicaciones Religiosas, 1900. Según el pastor protestante Gabino Fernández Campos, "es el primer libro de esta índole publicado por un protestante español" (3). Para la enseñanza de la Física compuso Elementos de Física, Barcelona, Lib. de Antonio J. Bastinos, Editor, 1892. Otros títulos son: Monólogos infantiles y recitaciones varias en verso, propias para exámenes, veladas o fiestas escolares, Idem., 1892. El empleo del dinero, comedia en un acto y en verso, Idem, 1891 (con el tema de la parábola de los talentos). Versos para niños, Madrid, Depósito de Publicaciones Religiosas, 1901 (obra dedicada a las escuelas evangélicas). Cuentos y anécdotas en verso, Barcelona, Lib. de Antonio J. Bastinos, Editor, 1896 (con variedad de metros y estrofas).

El profesor Mario Méndez Bejarano le atribuyó también una comedia infantil, Quien mal siembra, mal recoge, (Idem., 1891); Discursos infantiles (en colección de varios autores); Bastinos, [no indica fecha] y Cuentos y narraciones, "en publicación, Figueras, 1903, que desconozco"(4).

En la revista protestante, España Evangélica, a la que debo casi todos los datos biográficos que aportó, se habla de hacer unas Poesías escogidas que no se publicaron (5).

Pero estos títulos no recogen toda su producción. Las colaboraciones en periódicos de su confesión como La Luz, El Cristiano y España Evangélica, por señalar sólo los más importantes, fueron numerosas. En ellos publicó gran número de poesías sueltas, hoy aún dispersas.

Y en este mismo terreno no podemos omitir que su carácter afable, su amplia cultura, su estilo en el manejo de la pluma y su amor a la libertad y a la democracia le abrieron las puertas del periódico de Bilbao El Liberal. Este órgano, con motivo de su fallecimiento, publicó una nota necrológica, reproducida en el número 299 de España Evangélica, de donde entresacamos este fragmento:

"Era el finado hombre de vasta cultura y de acrisoladas virtudes. Espíritu hondamente liberal, deja en las columnas de este periódico y en otras publicaciones pruebas elocuentes de su amor a la democracia, y de un estilo literario y sencillo" (6).

Esta multiplicidad de facetas es más destacable si tenemos en cuenta que como padre de familia debía ocuparse de la crianza y educación de una numerosísima descendencia. De los trece hijos nacidos, diez llegaron a la edad adulta. Muchos de ellos siguieron la senda que abrió el padre y han hecho que el apellido Araujo sea hoy en los medios evangélicos símbolo de dinastía protestante.

En cuanto a su carácter, sobresalen el tesón y el empeño en

aprender y enseñar. Llegó a alcanzar el título de Licenciado en Ciencias y no perdió la oportunidad de exponer sus ideas y sus conocimientos de viva voz, por escrito, en forma artística o pedagógica y siempre con un tono moral cristiano.

Por lo que tiene sociológicamente de significativo, hay que mencionar su acendrado sentimiento patriótico. En diversas ocasiones quiebra la falsa identificación entre nacionalidad española y credo católico. Así, en el poema "A España", de Monólogos infantiles y recitaciones varias, desacredita la idea de que los protestantes no son españoles. Y más elocuente y revelador de este sentimiento es el "Saludo a la bandera", de Versos para niños. El poema está escrito en decasílabos formados por dos pentasílabos. La última estrofa del poema es ésta:

"Bajo tu sombra, noble bandera,
fiel a mi patria quiero vivir;
y, dando a España mi vida entera,
bajo tus pliegues quiero morir."

El ritmo que percibimos en su recitación le viene, entre otros recursos, de la combinación de pentasílabos dactílicos (acentos en primera y cuarta sílabas de cada hemistiquio), y trocaicos (acentos en segunda y cuarta).

Dentro de los escritores protestantes, es el poeta por antonomasia. El presidente del Sínodo de la Iglesia Española Reformada, Daniel Regaliza, le consideró "el poeta de los evangélicos" (7). Este juicio viene a coincidir con el que en 1922 dio Méndez Bejarano, para quien el pastor Araújo tiene "espíritu de complexión poética" y "es el único protestante español contemporáneo que ha tenido condiciones de poeta" (8).

José María de Cossío, creemos que con más prejuicio que justicia, no le concede la importancia suficiente para dedicarle un párrafo dentro de la poesía religiosa de la segunda mitad del siglo XIX. Se limita a incluirlo en una relación de escritores que publicaron en ese período (9). Nosotros consideramos que la calidad de su obra no desmerece entre otros poetas de inspiración religiosa por él considerados. Pero debió de ser decisiva para su exclusión la "singularidad" que suponía su confesión.

En su producción literaria, sólo La misión de fray Martín entra dentro de nuestro campo temático y a él nos ceñimos en las páginas siguientes.

II LA MISION DE FRAY MARTIN

La obra consta de un prólogo, una invocación y cuatro cantos. En el prólogo el autor nos explica que su objetivo es poner de manifiesto los errores y abusos de la Iglesia romana, y presenta la verdad evangélica con el fin de propagarla.

Dentro ya del cuerpo poético está la invocación en la que el poeta ruega a Dios que le conceda la luz e inspiración necesarias para, por un lado, cantar la misión que le cupo a Lutero de ser el instrumento elegido por Dios para derribar la tiranía que Roma ejercía sobre el pueblo; y por otro, glorificar a Dios y difundir su doctrina con la poesía.

LOS CUATRO CANTOS

Terminada la invocación, se inicia el canto I ensalzando la función de la religión, considerada como fuente de consuelo para

todo hombre y guía y camino de perfección moral. A esa finalidad de la religión se opone Satán, ser perverso que, como su nombre indica, adversario, tentador, actúa tratando de abatir todo orden moral superior y apartando a los hombres del camino recto mediante la astucia y la mentira.

Esta labor del maligno está cargada de resonancias evangélicas. En esta batalla contra Cristo y la religión, es el responsable de la siembra de la mala semilla y el que tienta a los nombres prometiéndoles placeres para hacerles caer (1). Comienza a aparecer con esto una especie de dualismo moral en el que a un lado están los creyentes en esa "divina religión" y en el otro, el impío Satanás y sus huestes. Este rasgo se mantendrá a lo largo de todo el poema. Y Lutero, como un instrumento de Dios, se alzaría para liberar al pueblo oprimido de la subyugación espiritual.

A consecuencia de esa acción malévola del diablo, pastores y vicarios de Cristo han subvertido la verdad y la virtud cristianas propias de los primeros tiempos. El paganismo de la antigua Roma ha resurgido de nuevo y la sede pontificia es foco de corrupción y "asiento de la impúdica Ramera" (p. 9).

Uno de los asuntos que Araújo recrimina, por ver en él fuentes de corrupción, es el del celibato impuesto, pues, lejos de conseguir la pureza deseada, lleva al estamento eclesiástico al vicio y la depravación. En su defensa del matrimonio del clero alude a la doctrina de S. Pablo:

"El Apóstol S. Pablo declaraba,
Que obispos o pastores
Pueden vivir en matrimonio santo y dar ejemplo
de piedad sincera" (p. 13).

Tales palabras están respaldadas por las recomendaciones del apóstol a Timoteo acerca de cómo conducirse en algunos asuntos. En el capítulo 3 de la carta que le envía leemos una serie de requisitos necesarios para ser obispo y entre ellos, el de ser irrepreensible "y marido de una sola mujer" (1ª Ti. 3,2). Es la misma recomendación que literalmente da para los diáconos (Ibidem., vs. 12).

No es nada extraño que el autor aluda a un asunto, el del celibato y la moralidad sexual consecuente, tan manejado en relación con la figura de Lutero y el estado moral de su época. Tengamos en cuenta, además, que en la vida del autor el abandono del convento del escolapio y amigo personal Juan Bautista Cabrera, obispo que fue de la Iglesia Española Reformada, y su matrimonio posterior, fue motivo de ataques y burlas, entre las que destacó el P. Gago. Razones historiográficas y de experiencia personal explican esta referencia.

En esa presentación de la impiedad y tiranía de Roma, que en la época antigua fue censurada acremente por el autor del Apocalipsis, Araujo, de manera análoga al "Aguila de Patmos", encuentra a la Roma anterior a la Reforma como una nueva Babilonia, antimitelo de la ciudad de Dios. Su plazo está marcado y su caída es imparable:

"Tiempo contado

Tiene la Bestia de poder y vida,

Y al espirar [sic] el plazo señalado

Caerá Babilonia corrompida,

Y aquel falso Profeta,

Cuya voz obedecen las naciones

Caerá de su cátedra infalible" (p. 17).

A esa cristiandad doblegada y hundida por las fuerzas del mal y cuya emplazada caída acabamos de citar, va a liberarla Dios. Si Jehová poderoso se sirvió de Moisés para librar al pueblo escogido, sometido a la esclavitud egipcia, del mismo modo se va a servir ahora de otro cadillo, Lutero, que saque a Roma de las tinieblas. La comparación sugerida en las páginas 18 y 19 nos hace pensar ya en el nacimiento, tras la Reforma, de un nuevo pueblo, una nueva comunidad que se vincula a Dios por una nueva relación; de igual modo que la mediación de Moisés, instrumento puesto también por obra de Dios, hizo nacer a una nueva nación santa (Ex. 6,7; Dt. 4, 20).

Pero antes del reformador por antonomasia, nos presentará el pastor Araujo a sus precursores por riguroso orden cronológico: los valdenses franceses; el teólogo inglés Wyclif, que reynaza la tradición y sólo admite la actividad de la Biblia; el predicador checo Juan Huss, que hace suya la doctrina de Wiclif; y en los umbrales del XVI, el dominico Savonarola, cuyo verbo encendido e impetuoso cuando denunciaba los errores de la Iglesia le condujo a la muerte y luego a la hoguera.

Mas no sólo los hombres fueron precursores de la Reforma. Dios en su inescrutable proceder iluminó también la inteligencia humana para imaginar un invento que se convirtió en el gran aliado de la Reforma: la imprenta. Con su capacidad reproductora hará que la Biblia abandone la reclusión del convento y del palacio para familiarizarse con el pueblo. Es el invento genial que merece la palabra de Dios:

"Guttemberg con genio al mundo ofrece
La invención que la Biblia se merece" (p. 31).

Estos dos versos ponen punto final al primer canto, que

presenta dos partes claramente diferenciales. Por un lado, el estado moral de la cristiandad que el poeta traza con apoyaturas bíblicas, especialmente en el Apocalipsis; y por otro asistimos al desfile de precursores de la Reforma, que carecieron del ingenio mecánico que tanto apoyo prestaría a Lutero.

Presentado ya el campo moral, necesitado de la reforma, y los predecesores y sus deseos de restauración, el canto II ciñe la acción a un marco más concreto, el convento de Erfurt y la universidad de Wittemberg: Lutero fraile, profesor y predicador.

Martín es un joven fervoroso que, siguiendo una tendencia general en el siglo, cree que el claustro es el lugar donde se puede ejercitar la virtud. Decide entrar en el convento renunciando al porvenir que el mundo le ofrece. Su padre se opone porque se aparta de sus planes. En este punto, Araujo prescinde del episodio del rayo y del voto más o menos indeliberado que muchos de sus biógrafos subrayan como motivo fundamental para profesar en los agustinos. El autor, al prescindir de ese elemento tan literaturizable, hace resaltar la vocación religiosa de Lutero, por encima de decisiones apresuradas.

Dentro del convento, el monje es un modelo de virtud y obediencia. Su vida austera, sus ayunos y abstinencias dañarían peligrosamente su salud. Pese a todo, no alcanza la paz deseada porque, ignorando el significado de la justicia divina, pretendía establecer mediante obras su propia concepción de esa justicia.

Pero Dios, providente, no abandona al monje que le ruega con fervor, y encuentra alivio a su abatimiento en la amistad que entabló con el vicario general Staupitz, quien con su experiencia aconseja al afligido fraile. De resultas de esta

amistad, Lutero recibe una Biblia:

"Una Biblia Lutero agradecido
Recibe de su sabio consejero" (p. 40).

Estos versos parece que no se ajustan a la verdad histórica según la presenta el P. García-Villoslada. Este jesuita escribe sobre la Biblia que se entregó a Lutero en Erfurt estas palabras:

"El primer libro que Fr. Juan Greffeustein, como buen maestro de novicios puso en manos de Martín, apenas éste ingresó en el monasterio, fue la Sagrada Escritura 'una Biblia forrada de cuero rojizo', en la cual no hacía sino cumplir lo que se manda en el capítulo 17 de las constituciones" (2).

Y en una nota al pie de la misma página aclara este extremo diciendo:

"Las Constituciones recomiendan a cada novicio la asidua lectura de la Biblia, lo cual no es una innovación de Staupitz, como pensaron algunos, sino antiguo precepto común a toda la orden".

De cualquier forma Lutero con este libro hará ver el error en que se encuentra la cristiandad por culpa del papa, bestia engañosa que la sojuzga.

Araujo presenta al vicario Staupitz como un sabio que con sus consejos y recomendaciones ayuda a Lutero a tranquilizar su conciencia; e indirectamente, mediante el regalo de la Biblia, será un colaborador en el cambio ideológico de Lutero y agente inductor de la revolución religiosa al proponerle para profesor y predicador en Wittenber. Veamos.

En esa visión providencial de la vida de Lutero, que tan insistentemente repite el autor, Dios abre un círculo de acción más amplio que el convento de Erfurt. Y así, en 1509, el monje Lutero es nombrado profesor en la universidad de Wittenberg, al parecer, a instancias de Staupitz. El joven Lutero está encargado de enseñar en la cátedra de Filosofía, la Física y Dialéctica de Aristóteles, según nota que el autor pone en p. 45. Sin embargo, este dato parece incierto si tenemos en cuenta la autoridad del ya mencionado García-Villoslada. A este propósito, puntualiza: "Versaban sus lecciones sobre la Ética nicomaquea y no, como afirma Melanthon, sobre dialéctica y física" (3).

Tal vez la alusión apuntada en nota por Araujo se deba a un error de fuente o de cruce, pues es cierto que en el convento de Erfurt Lutero enseñó sobre la Filosofía aristotélica en el período previo al sacerdocio, según el propio Villoslada (Op. cit. p. 110).

Son pequeños detalles que no afectan a la verdad esencial: que Lutero por estos años se está afianzando en Filosofía aristotélica y formando académicamente en Teología.

El autor, sin razón justificativa, presenta la labor docente de Lutero, apenas terminado su bachiller en Teología y Biblia, centrándola en las lecciones sobre los Salmos y en la Epístola de S. Pablo a los Romanos. Rompe así la línea cronológica de los hechos históricos al anticipar estos temas sobre los que disertará a partir de 1513, cuando, vuelto a Roma, ha adquirido el título de doctor (4).

El ardor y la elocuencia que Lutero exhibe en la cátedra, facultades que suspenden de admiración a sus discípulos, piensa Staupitz que podrían ser muy eficaces en el púlpito; y le invita

también a predicar. En Lutero notamos que "rehusará humildemente" (p. 48). En esta resistencia del monje a la propuesta, hecha por el vicario general, de predicar encuentra Araujo apoyo, y lo aprovecha, para descubrirnos a un Lutero contrario a la imagen de orgullo y vanidad que de él se hace. Abundando en este gesto, apuntamos que el joven monje se opone también al deseo de Staupitz de coronar su carrera teológica con el doctorado. García-Villoslada aduce un testimonio del propio Lutero que dice:

" 'Lo he dicho muchas veces y lo repito: yo no quería con mi doctorado conseguir bienes terrenos; a la verdad, sentía temor y desespero ante tan grande y pesadas incumbencias' " (5).

En cuanto al oficio de predicar y su sentimiento íntimo de oposición, Atkinson cree que se debía a incomodidad por timidez:

"Es preciso que recordemos que cuando Staupitz llamó a Lutero para la cátedra, ello constituía una llamada al púlpito. Es interesante el hecho de que Lutero se sintiese seguro mientras enseñaba y disertaba, pero cuando predicaba le incomodaba encontrar un Melancthon en el auditorio o incluso a sus hermanos frailes escuchando y pensando. Parece que siempre fue tímido en el púlpito" (6).

Su primera predicación que realizará en una capilla de Wittenberg se extenderá luego a iglesias mayores, ampliándose el círculo, mediante la cátedra y el púlpito, de la verdad evangélica.

Staupitz y la amistad con el monje Lutero aparecen en este canto como un medio providencial del que se sirve Dios. El vica-

rio de los agustinos alienta a Lutero en su labor docente y pastoral porque intuye que es el instrumento elegido por Dios para abrir una nueva senda en la cristiandad:

"No se engañó Staupitz. Era Lutero
Instrumento escojido [sic] por Dios mismo
para mostrar el celestial sendero
y la divina luz del cristianismo" (p. 50).

Araujo va recogiendo los episodios de la trayectoria de Lutero para explicarnos el arranque de la Reforma. Efectivamente. Tenemos ya a Lutero curtido en Filosofía, bachiller en Teología y predicador de verbo encendido. El viaje a Roma y la comprobación in situ de la corrupción y el paganismo que infestan el seno mismo de la cristiandad, junto con el nombramiento de Doctor que otorga una mayor libertad en las disertaciones o en los sermones, son los factores que faltan para iniciar la revolución religiosa, propósito de esta primera y única parte conocida.

El cantar III tiene como fin presentarnos la realidad palpada por Lutero en Roma y el revestimiento de autoridad que adquirirá su persona al ser nombrado Doctor. En el juramento de investidura, Lutero acepta la misión que Dios le encomienda y, confiando en que esa misión es obra de Dios, afrontará con firmeza los peligros y aflicciones:

"¿Es la obra de Dios? Pues adelante.
Con esta convicción fortalecido,
Afrontaba peligros y aflicciones,
Y cuando el mundo mira conmovido
Y a su voz se conturban las naciones,
El, intrépido, firme, decidido,

Propaga sus divinas convicciones,
Cumpliendo su piadoso juramento
De ser fiel hasta el último momento" (p. 65).

El canto IV es el último de la primera parte. En romance popular, nos describe la afición de León X a los placeres y pasatiempos profanos, a las artes y los juegos. Para mantener el lujo y refinamiento de su corte papal, acude al recurso de las indulgencias. En Alemania se encarga de su venta el dominico Juan Tetzel (7).

Esta actitud simoniaca y otros escándalos y dejaciones vistas antes por Lutero han creado una atmósfera aborascada. La tormenta está a punto de estallar. Lutero se opondrá a este tráfico espiritual. Pero en su interior vemos un temor a enfrentarse con ese estado de cosas. Sin embargo, el deber y el cumplimiento de la misión se imponen. La fijación pública de las 95 tesis en la puerta de la catedral de Wittemberg el día 31 de octubre (8), con las que reprueba públicamente el abuso comercial de las indulgencias, pone fin a la primera y única parte de este poema.

Recapitulando lo expuesto tenemos una degradación moral de la cristiandad y sus más conspicuos representantes y un protagonista, Martín Lutero, que se levanta contra ese estado de cosas debido al compromiso contraído en el juramento pronunciado con ocasión de su investidura como doctor. Estos son el móvil y la causa de la Reforma a tenor del poema.

LA IMAGEN DEL PROTAGONISTA Y VISION DE LA HISTORIA

Se nos ha venido configurando a lo largo del poema una imagen de Lutero como personaje heroico a quien se le encomienda

una tarea difícil, de reformador. Los rasgos más importantes con que el poeta caracteriza su personalidad son de índole espiritual, con dos vertientes, moral o intelectual.

A la primera pertenecen la humildad y la obediencia. Una disposición interior hacia la vida religiosa le impulsa a abandonar el mundo y su vanidad para entrar en el claustro donde piensa encontrar el modo de ejercitar la virtud. Ya dentro del convento, y con el fin de alcanzar esa vida piadosa, observa, obediente, todas las reglas:

"Entra en el claustro con afán ardiente
De ser santo, y observa fervoroso
Cuando el rito monástico le ordena,
Sin que le cueste la obediencia pena" (p. 36).

No sólo se ajustaba con rigor a las normas internas sino que también obedecía a sus superiores. Aunque a veces vemos que, por humildad, se resiste a aceptar la proposición de Staupitz de prepararse para el doctorado y para cumplir la función de predicar, cuando comprende que Dios puede estar llamándole por medio de ese superior, se entrega sumiso a esa invitación:

"A predicar le invita no esperando
Que el joven renusara humildemente
Un cargo tan sagrado y excelente.
Lutero cede al fin. Si Dios le llama
No debe resistir al llamamiento" (p. 48).

Es un hombre predispuesto a aceptar y cumplir la tarea que se le asigne.

Las cualidades intelectuales están muy relacionadas con las

morales. El talento y la capacidad intelectual que le auguraban un porvenir en el mundo temporal las pondrá al servicio de una vida religiosa y a defender su causa. Esta nota, unida al celo y al fervor de su espíritu, hará de él un admirado orador que levanta los ánimos y subyuga al auditorio, tanto en la cátedra como en el púlpito.

El ardor y la piedad, el celo y el talento, las cualidades morales y las intelectuales, le convierten en nuevo Moisés liberador (9) o en un nuevo Pablo de Tarso:

"¡Cuánto fervor y espíritu piadoso
Mostraba el profesor en sus razones!
Inflamado en el fuego religioso
Lograba enardecer los corazones.
Era un predicador maravilloso
Enseñando santísimas lecciones,
Continuador de la misión sagrada
Al Apóstol San Pablo confiada" (p. 47).

El apóstol y el monje defendieron con abnegación y sin renuncias la autenticidad de su iglesia con exigencia, con decisión y con valor.

Es destacable también, junto a la imagen ponderada del protagonista, la imbricación entre la evolución interior del joven fraile Martín Lutero y la anécdota externa. En cuanto a los cambios internos que van marcando una evolución ideológica del fraile podemos señalar varios estadios. Como punto de partida está la actuación piadosa, pero equivocada, del joven profesor que busca la salvación mediante la entrega a severas vigiliass y maceraciones corporales. El autor aprovecha la ocasión que esa conducta de Lutero le brinda para exponer el principio funda-

mental del protestantismo: la gracia de la salvación por medio de Jesucristo y no por nuestras obras:

"Con ayunos, cilicios y abstinencia
La más alcanza el alma su ventura;
No da la salvación ciega obediencia
A lo que orden la mortal criatura.
Quien macera su cuerpo con violencia
No consigue la paz, sino tristura:
El hombre por sus obras no merece
Lo que Cristo por gracia nos ofrece" (p. 34).

La amistad con Staupitz y el efecto tranquilizador que tienen sus consejos y recomendaciones supone un paso más en el proceso de dilucidación y salida del apatimiento hacia la alegría, de la noche oscura al amanecer:

"No pasa el mundo repentinamente
De oscura noche a luminoso día,
Ni de completa ignorancia nuestra mente
Recibe de una vez sabiduría.
Un débil resplandor en el Oriente
Aparece primero; luego envía
Creciente luz el sol, que tras el monte
Pinta, dora y esmalta el horizonte" (p. 41).

Finalmente, las tareas de predicador y catedrático llevan ya la energía de un alma revestida de verdad interior que le alienta.

Pero estos puntos señalados en el recorrido de su evolución no constituyen en sí el eje de la anécdota, sino que, como decíamos al comienzo de este apartado, se van trenzando con las

circunstancias externas. Y así, el estado moral de la cristianidad, el viaje a Roma y el asunto de las indulgencias son factores externos que asisten y coadyuvan a los que se circunscriben a la esfera personal de Lutero para explicar la revolución religiosa.

Este tipo de causas está presentando desde particular perspectiva de hombre protestante y evangelizador que es el autor. Al hilo de los acontecimientos, Carlos Araujo va dejando caer su personal interpretación, como anticipamos arriba, cumpliendo así una labor misionera y de divulgación de su creencia evangélica, que es uno de los fines propuestos e indicado en el prólogo (10). A modo de ejemplo citamos unos versos que prueban respectivamente la defensa del laicado y de la fe sobre las obras:

"Cambiar de corazón, no de vestido;
Alejarse del vicio, no del mundo,
es el deber del hombre que ha sentido
De su miseria el malestar profundo" (p. 34) (11).

"El cielo no se compra ni se obtiene
con ayunos ni duro tratamiento.
Para salvarse el hombre sólo tiene
Que creer en Jesús, y en el momento" [...] (p. 35).

A esa misma condición de protestante se debe la visión providencial de la historia que presenta. Esta característica es una señal de identificación común a todos los reformadores y reformados. Si la supremacía de la gracia en Jesucristo es un principio básico del protestantismo, y que Araujo va dejando a lo largo del poema, también es notable la percepción de otro fundamento esencial de esa confesión cristiana: la autoridad de la Biblia, que se constituye en guía para la marcha de la

Iglesia y del hombre en la historia. Esta consieración de la Biblia explica la constante utilización de referencias subyacentes en el poema, característica que hemos señalado en la primera parte de este estudio sobre el autor.

A la misma razón obedece el enfoque con que Araujo presenta el nacimiento de la Reforma. Tomando como idea axial el principio bíblico de que Dios triunfa sobre el mal y sobre la injusticia, el autor va interpretando los acontecimientos históricos no como un devenir casual y caprichoso, sino como resultado de una voluntad superior que lo rige y gobierna en un sentido determinado y con un cometido o "misión" concreta (12).

Finalmente quiero señalar que el talante optimista que cierra el poema es derivado de esa confianza en la actuación providencial de Dios que la Biblia registra y la historia comprueba.

GENERO Y ESTILO DEL POEMA

La anécdota del poema sigue una línea de desarrollo que va desde la presentación de las causas generales de la Reforma a la causa última que la ocasiona; las indulgencias y la fijación de las 95 tesis que las combate.

No son pocos los historiadores que emplean el término revolución para referirse al movimiento religioso que dio lugar al nacimiento del protestantismo y que protagonizó principalmente Lutero. Narrar poéticamente una acción grande e interesante para un pueblo y relatar las hazañas del héroe que lo lleva a cabo eran los propósitos que debía alcanzar la épica, según la definición clásica.

El propio autor considera al protagonista de su poema como un personaje épico ("Prólogo", p. XIII). Pero, humildemente, confiesa que la distancia entre su estro poético y la elevada inspiración que requiere un personaje como Lutero es tanta que se limita a calificar el poema de "obra de carácter religioso" (p. XIV).

Con el alcance literario que luego veremos, la composición puede ser considerada como épica. Al igual que en las epopeyas, no hay más que un personaje central que lleva a cabo una acción grande y al que ayudan otros secundarios. Y como en las obras del género, interviene la máquina, nombre con que se designa a la actuación de un ser superior. Aquí está intervención divina tiene la doble finalidad de responder a la creencia del autor y su consecuente visión del devenir histórico por un lado, y servir al propósito de enmendar la historia y propagar la verdad evangélica, por otro. Al estar dirigido a un público creyente como es el español, la intervención providencial de Dios es una manera de abrir una vía, en la cerrada intransigencia católica, al protestantismo y al reformador que lo originó.

También, como en la épica, hay una manifestación del propósito que mueve al autor, que acabamos de ver, y una invocación a Dios pidiéndole ayuda para celebrar los hechos y la historia que narra.

Finalmente, añadir el recurso literario del verso, y la división en cantos, como notas propias del género. Esto último nos lleva directamente a hacer unas consideraciones sobre el estilo.

A este propósito quiero señalar que ciertos rasgos apreciados en la obra nos permiten fijar dos corrientes de influencia.

En primer lugar, ya hemos apuntado el gran peso que ejerce la Biblia. Este detalle es especialmente significativo anora si tenemos en cuenta que su ordenación pastoral y la publicación del cantar coinciden en fecha (1885) y lugar (Zaragoza). No es extraño suponer que la composición de la obra se hiciese paralelamente a sus estudios teológicos y bíblicos y que la actividad formativa interfiriese en el proceso de creación. Ello acentuaría aún más el elemento bíblico, presente siempre en los hombres de fe protestante.

El otro rasgo que influye en la obra es de filiación clásica, Mario Méndez Bejarano en Diccionario de escritores, maestros y oradores naturales de Sevilla y su actual provincia, ya señaló esta orientación de su poesía y la encontró, a pesar de su origen sevillano, más cercano de fray Luis que de Herrera:

"Justo me parece apuntar que Araujo, aunque espíritu de complexión poética, ningún carácter ofrece de la escuela sevillana; antes bien, la elevación no acentuada del tono y la propensión de su genio lo acercan más a León que a Herrera" (13).

En la breve reseña que le dedicó, el profesor Bejarano no se detuvo a concretar esas influencias. Pero por nuestra parte advertimos que tanto el clásico como el pastor protestante son poetas en cuya obra predomina el componente religioso y moral cristiano, expresado de un modo sencillo, limpio, transparente y en estrofas que también coinciden, como la lira y la octava real. De estas estrofas se sirvió, casi con exclusividad, fray Luis. El sevillano y el salmantino cultivaron la lira con diversas formas en el número de versos y en el esquema de rima. El P. Custodio Vega, en el estudio que precede a la edición crítica de la poesía del insigne poeta, después de señalar la escasez de

estrofas que utilizó, escribe que en las poesías originales, a excepción de la décima a la cárcel y una elegía, "las demás composiciones están todas en lira de diversa forma: de cuatro, cinco, seis y siete versos" (14). En el poema del pastor Arujo observamos esta misma diversidad de variantes en el uso de la estrofa italiana. Si analizamos el fragmento independiente de las páginas 13 y 14 del poema, formado por nueve liras y un serventesio final, resulta este esquema métrico:

Primera estrofa : A B A B C C (6 v.)
Segunda estrofa : A B A B A (5 v.)
Tercera estrofa : A B C C (4 v.)
Quinta estrofa : A B A C D C D (7 v.)
Sexta estrofa : A B A C D D (6 v.)
Séptima estrofa : A B A B C C (6 v.)
Octava estrofa : A B C A C (6 v.)
Novena estrofa : A B A C C (5 v.)
Serventesio : A B A B

En algunos casos, el eco del poeta agustino es más perceptible, como ocurre en las octavas segunda y tercera del canto II, en donde Lutero, despreciando el mundo engañoso y vanidoso se retira al reposo claustral, en espera de encontrar una vida virtuosa, alejado de la locura mundanal. El tema, obviamente, es el mismo que motivó la famosísima "Oda a la vida retirada".

El eco casi se convierte en préstamo en este ejemplo de descripción de un amanecer:

"Hasta que luego sale derramando
En rasgos purísimos la vida,
y todas las tinieblas disipando
Nos llena de placer con su venida;

Las aves en el bosque modulando
Canción bella, sublime, no aprendida" (p. 41).

Los últimos versos, innegablemente, se hermanan con estos del excelso poeta renacentista:

"Despiértenme las aves
con su cantar suave no aprendido" (15),

quien a su vez los toma de la Egloga II, vv. 67-68, de Garcilaso:

"Y las aves sin dueño
con canto no aprendido
hinchen el aire de dulce armonía".

Otras veces la serena placidez de la naturaleza, a cuya descripción no concede mucho espacio, como fray Luis, nos acerca directamente al poeta de Toledo. Véanse, en este caso, los cuatro serventesios iniciales del canto III; la ausencia de metáforas deslumbrantes, el epíteto y la elegante sencillez del endecasílabo nos recuerdan las églogas del clásico y mesurado Garcilaso.

Finalmente quiero señalar que el poema nos presenta una gran variedad de metros y estrofas en mezcolanza. Tan sólo el canto II, centrado exclusivamente en el joven monje, y la invocación están envasados de manera uniforme en octavas reales. Hay, junto a ellas, liras variadas, como hemos visto, serventesios y romances, usados con libertad absoluta. Esto unido a su estilo diáfano y claro, ajustado a los propósitos del cantar, nos permiten calificar a Carlos Araujo como un virtuoso del verso y de la llaneza expresiva. Estas dos notas estilísticas

que son observables también en otros libros suyos, le emparentan con otro poeta religioso contemporáneo, Luis A. Ramírez Martínez Gūertero. Este poeta de Valladolid, que firmó con el seudónimo de Larmig, anagrama de su nombre, Las mujeres del Evangelio, 1873, tiene rasgos estilísticos que hemos advertido y señalado en Araujo, como son: la transparente sencillez, la influencia bíblica y el regusto clásico. Todo ello, unido a su confesión, le acreditan a Araujo como escritor antologable en la literatura religiosa de fines del siglo XIX.

NOTAS:

I. PERFIL BIOBIBLIOGRAFICO

1. Carmen de Zulueta, Misioneras, feministas, educadoras. Historia del Instituto Internacional, Madrid, Castalia, 1984, p. 83.
2. En el trabajo, siempre citaré por esta edición. La segunda parte nunca vio la luz.
3. Pasado, presente y futuro de los protestantes andaluces, Sevilla, Edición del autor, Copistería Kronos, 1984, p. 62.
4. Diccionario de escritores, maestros y oradores naturales de Sevilla y su actual provincia, I, Sevilla, Tip. Gironés, 1922, p. 32.
5. Año VI, núm. 299, 15 de octubre de 1925, dedicado a Carlos Araújo. Aprovecho para anotar que en la Biblioteca Nacional aparece entre sus obras una novela, Magdalena. Novela histórica, reeditada por Clie, Tarrasa, Barcelona, 1977. En la obra no se indica autor.
6. España Evangélica, citada, p. 361.
7. Idem., p. 359.
8. Op. cit., p. 32.
9. Cincuenta años de poesía española. 1850-1900, Madrid, Espasa Calpe, 1960. 2 vols. He aquí su breve referencia: "Araújo (Carlos). Sevillano y pastor protestante. Su poesía toda de carácter religioso. Publicó La misión de fray Martín (Zaragoza, 1885); Versos para niños (ignoro lugar y año); Cuentos y anécdotas en verso (Barcelona, 1896). Es más notable su singularidad y carácter que su poesía" (Vol. II, p. 1347).

II. LA VISION DE FRAY MARTIN

1. "Siempre maquina
contra el pueblo de Dios, y cauteloso
Arroja la zizaña [sic] en el terreno
Donde el mismo Jesús depositara
La semilla divina

de su Palabra santa; no reposa
En dañar a la Iglesia en cuyo seno
Suscita los desórdenes y errores;
El quiere separar a los creyentes
Del foco de verdad, de luz, de vida
y darlas, [sic] confusión, luto, dolores;
El astuto convida
A beber en la fuente corrompida
Del inicuo placer, y así procura
Que los hombres se aparten del sendero
Seguro y verdadero
Que conduce a la célica ventura.
La mentira, los odios, las traiciones,
La vil usurpación, la hipocresía
y las torpes pasiones
Son las armas que emplea
En la ruda pelea
Que sostiene furioso y atrevido
Contra el pueblo escojido" [sic] (p. 7-8).

La primera mitad de este fragmento está basada en la "parábola de la cizaña" (Mt. 13, 37-39) y el resto alude a 1ª Corintios, 7, 5 que dice: "No os neguéis el uno al otro, a no ser que por algún tiempo de mutuo consentimiento, para ocuparos sosegadamente en la oración; para que no os tienta Satanás a causa de vuestra incontinencia".

2. García-Villoslada, Ricardo, Martín Lutero, I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1976, p. 97.
3. Op. cit. I, p. 127.
4. Dice a este respecto Lucien Febvre:
"Doctor el 19 [de octubre de 1512] Lutero inauguraba con dos cursos - sobre los Salmos (1513-1515) el primero, y el otro sobre la Epístola a los Romanos (1515-1516) - las funciones profesoriales que debía desempeñar durante cerca de treinta años" (Martín Lutero, un destino, México, FCE, 1983, 5ª reimpresión, p. 25).
5. Op. cit., I, p. 172.
6. James Atkinson, Lutero y el nacimiento del protestantismo, Madrid, Alianza Editorial, 2ª edición, 1980, p. 95.
7. Respecto de la escandalosa proposición de Tetzels, acerca de la inmediata liberación del alma que sufre en el Purgatorio en el momento en que un fiel deposita la moneda en el

cepillo (p. 71-72), hay que decir que no fue una estrategia originalmente inventada por el comisionado Tetzl. Comentando esa cínica promesa liberadora, dice L. Febvre: "Esto es lo que predicaba, mucho antes de 1517, un eclesiástico anónimo y que fue censurado. La censura no previno por lo demás las reincidencias; el 6 de mayo de 1518, la Sorbona debía volver a la carga, y calificar de falsa y escandalosa la misma proposición. Como puede verse, Tetzl no tenía nada de inventor" (Op. cit., p. 83).

8. Este gesto revolucionario en el que se ha querido ver el origen de la Reforma, y que los historiadores han repetido constantemente, es negado por García-Villoslada. Este suceso es, para este jesuita, legendario según estas palabras:

"Tal acontecimiento, en el que tantas veces se quiere simbolizar el principio de la revolución religiosa, de la protesta contra el papa de Roma, como si el martillazo de Fr. Martín clavando sus tesis en la puerta de la iglesia del castillo significara el derrumbamiento de la Iglesia medieval, hay que relegarlo al campo de las leyendas" (Op. cit., I, p. 334-335).

Por otra parte, esta visión histórica del origen de la Reforma que presenta Araujo tampoco es compartida por la historiografía actual. El principio restaurador de Lutero no es el móvil de la Reforma. Veamos la postura de Lucien Febvre:

"El Lutero ulcerado por su estancia en Roma, el Lutero que suprimía sus ascos, pero que desarrollaba en su interior una pasión vehemente por la reforma de los abusos eclesiásticos, ese Lutero ha muerto hoy para nosotros" (Op. cit., p. 77).

José Luis López Aranguren, por citar a alguna autoridad cercana, escribe:

"Entender que el luteranismo ha nacido como reacción del 'joven y piadoso fraile' a la vista de los abusos eclesiásticos, o a las licenciosas costumbres de la curia romana, es desconocer por completo el ser humano, que no procede por reacción casi-física; y desconocer todavía más la peculiar psicología de Martín Lutero".

(Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia, Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo), 1980, p. 62.)

9. En el canto I hay una referencia al poder infinito de Dios para ordenar el caos o quebrantar las cadenas que sojuzgan a su pueblo. Recurriendo a la liberación de Israel, el poeta nos hace presentir que Lutero también va a redimir a la cristiandad en el tiempo señalado:

"En el tiempo pasado sufría
Israel con dolor dura muerte
En la margen fecunda del Nilo
Donde vil servidumbre padece;
Pero el tiempo llegó señalado,
y la mano, que el mundo sostiene,
Quebrantó las pesadas cadenas
De los hijos de Abram el creyente" (p. 18).

10. "La obrita que ofrezco al público tiene por principal objeto de poner de manifiesto los errores y abusos de la Iglesia Romana, y presentar la verdad evangélica con el laudable fin de propagarla" (p. XII).

11. Nótese la defensa que se hace de la vida civil derivada de la confesión protestante de Araujo. Ha señalado el teólogo B. Foster Stockwell que Unamuno destacó este servicio de valoración religiosa de la vida civil en Del sentimiento trágico de la vida. Refiriéndose al pensamiento del escritor español, escribe el teólogo protestante: "Don Miguel de Unamuno dijo que 'el más grande servicio acaso que Lutero ha rendido a la civilización cristiana, es el de haber establecido el valor religioso de la propia profesión civil' " (Qué es el protestantismo, Buenos Aires, Columba (Colección Esquemas, 13), 2ª edición, 1957, p. 57).

12. No obstante este rasgo común de identificación protestante, creo que hay en el poema ciertos detalles que permiten sospechar que Araujo se ha servido, para los aspectos biográficos del protagonista, de la obra del misionero alemán Federico Fließner, quien en 1878 publicó una biografía titulada Martín Lutero. Hay pasajes en la biografía y en el poema sorprendentemente semejantes para considerarlos mera coincidencia. A modo de muestra reproducimos estas líneas:

"Pero Dios tenía reservada una misión especial para aquel joven diligente y piadoso, y pronto empezó a prepararle para ella. El debía abrir al mundo libro de los libros, La Sagrada Escritura, y el Señor le ayudó para que la conociera pronto" (Tarrasa, Editorial Clie, 5ª edición, 1980, p. 15).

ANGEL GANIVET

El fenómeno del protestantismo tiene en Ganivet muy escasa relevancia, y dentro del menguado espacio que ocupa, se presenta entrevisto desde una perspectiva ideológico-política donde lo religioso en sí ocupa un puesto muy secundario.

España Filosófica Contemporánea

En una tesis de doctorado que se tituló España filosófica contemporánea (1889), el granadino Angel Ganivet trataba de reflejar el estado actual de la filosofía en España (1). Cuando se refiere al racionalismo, remonta las causas de su origen a la Reforma, movimiento que no sólo ejerce influencia en la filosofía racionalista; el libre examen lleva consigo también, según señala el joven Ganivet, el nacimiento de un nuevo sistema político. La filosofía racionalista, que se opondrá a la filosofía "ortodoxa", y el nuevo sistema político, que se enfrenta a las monarquías tradicionales, son hijos del libre examen reformador y van a confluir en la Revolución francesa:

"La reforma [...] llevaba en su seno un principio revolucionario que había de ejercer necesariamente grande influencia en otras esferas del pensamiento, dada la supremacía de los ideales religiosos. Puestos enfrente el dogmático y el libre examen, no podía dejar de venir una filosofía racionalista o crítica que se opusiera a la ortodoxa y un nuevo sistema político que intentase sustituir a las monarquías tradicionales, que eran como un dogma político apartado de toda discusión. El choque de ambas corrientes opuestas produjo el gran desbordamiento social que se llama Revolución Francesa, la cual no se limitó a destruir unos

organismos y crear otros nuevos, sino que removió también los hondos cimientos de la fe, sobre los cuales había sido edificado el gigantesco edificio de la Edad Media y las modernas nacionalidades, y no pudiendo echar otros nuevos fundó en el aire sus nuevas instituciones, que por esto ofrecen también escasa estabilidad " (II, p. 639-460) (2).

La repercusión de la Revolución Francesa en todos los órdenes de la vida política, religiosa, cultural e ideológica, será de diferente intensidad según se trate de pueblos reformados o de aquellos otros en que no se hubiera implantado el protestantismo. En los pueblos católicos, la Revolución produjo una sacudida que dio paso a una anormalidad en las instituciones e ideologías tras quebrar la línea tradicional que los sostenía. En los pueblos protestantes, en cambio, preparados ya por las fases precedentes de esa Revolución que ellos mismos habían contribuido a gestar, permanecieron indemnes al efecto revolucionario. En esto hace descansar Ganivet la escasa estabilidad institucional en los países no reformados:

"Esta es la causa originaria del estado anormal por que atraviesan hoy los pueblos europeos, especialmente los que no han aceptado la reforma religiosa; porque a aquellos en los que se implantó el protestantismo estaban ya como inoculados e indemnes al contagio de las tendencias revolucionarias que habían precedido a su definitiva constitución; mas los otros que se habían mantenido apegados a la fe tradicional sufrieron una violenta sacudida o, cortado el hilo de la tradición, con la cual vivían compenetrados, quedaron sin dirección fija y sin guía seguro " (II, p. 639-640).

Idearium Español

Idearium español, terminado en octubre de 1896, es un libro más denso y de mayor alcance significativo que este primer trabajo de filosofía. Sin embargo, en él la cuestión del protestantismo no adquiere mayor relieve que en ese ejercicio académico que al parecer fue rechazado. Las referencias que encontramos en este ensayo sobre la historia y el ser de España están hechas desde la perspectiva nacionalista que adopta el autor al hablar de la patria.

En el particular análisis que hace de España, demuestra Ganivet ser un ideólogo convencido de la necesidad de una restauración del espíritu español basada en las esencias tradicionales. Parte para exponer su tesis de una premisa según la cual, en la realidad ideológica de un país "las unidades aparentes y convencionales no pueden destruir la diversidad real de las cosas; no sirven más que para encubrirla" (I, p. 169). La diversidad es la verdadera situación real de las cosas; por encima de la cual hay una unidad aparente que en determinados momentos puede estallar por la presión de esa diversidad subyacente. Y aduce dos fenómenos históricos en que es comprobable ese doble aspecto de la realidad: la Reforma y la religión cismática griega.

De la primera dice lo siguiente:

"La Reforma no fue más que la manifestación de la rebeldía latente en espíritus que acaso no fueron nunca verdaderamente cristianos, que no podían comprender el verdadero sentido del cristianismo, porque no tenían aún el convencimiento propio de la impotencia del esfuerzo racional, y que al proclamar el libre examen eran tan lógicos a su

manera como lo eran los herederos del espíritu grecorromano al defender la sumisión ciega y absoluta a la fe " (I, p. 169).

La verdad es que no está muy claro que es eso de la "impotencia del esfuerzo racional". Pero de todas formas su apreciación resulta injusta en lo que se refiere al origen de la Reforma y al prejuzgar y poner en entredicho el sentimiento cristiano de los que llevaron a cabo la "manifestación de rebeldía ". El propio Unamuno, como veremos, le achacó falta de claridad de conceptos en lo relativo a la cuestión general del cristianismo en España, así como la injusticia con que trataba a la Reforma, por desconocimiento, sin duda, de su esencia.

En cuanto a la religión cismática griega, Ganivet también percibe por debajo de la uniformidad aparente y superficial "la inquietud precursora de la explosión, el deseo universal de romper la espesa costra de religión bizantina que comprime las energías naturales " (I, p. 170).

En estos dos casos o se ha producido la rebelión o se presiente cercana. Pero en España la situación es distinta. Aquí Ganivet encuentra una rígida unidad superficial que es preciso romper, pero, a diferencia de los dos ejemplos anteriores, esa uniformidad externa no esconde debajo ninguna energía capaz de quebrar la superficie; porque aquí la unidad se ha hecho por presiones de exclusivismo fanático y ha llegado a matar el espíritu de rebeldía y de heterodoxia, y hasta el mismo catolicismo está sin pulso. Apela a la Historia de los heterodoxos, de Menéndez y Pelayo, al que elogia con desmesura - "español de criterio amplio y generoso" (I, p. 170) -, para sostener su idea de que "en España no hay hereje que levante dos pulgadas del suelo. Si alguien ha querido ser hereje ha perdido el tiempo, porque nadie le ha hecho caso " (I, p. 170)

Se ha llegado, según Ganivet, a una fusión tan perfecta entre ideal religioso y nación que "por muchos que fueran los sectarios que se empeñasen en descatorizarla, no conseguirían más que arañar un poco la corteza de la nación " (I, p. 171). Esta uniformidad forzada ha matado no sólo a los disidentes, sino también, como decíamos, a la fe misma:

"Acostumbrados a conservar la unidad de la doctrina por medio de la fuerza, duele ahora pelear para conservarla mediante el esfuerzo intelectual, como si no fuera cierto que la fuerza destruye, a la vez que las opiniones disidentes, la fe misma que pretende defender " (I, p. 171).

Después de hacer este diagnóstico espiritual, Ganivet argumenta contra la idea corriente de que los países católicos tienen menor cultura que los países donde la Reforma triunfó. Se trata según su opinión de un error:

"Uno de los errores que con más apariencia de verdad corren por el mundo es que las naciones adheridas a la Reforma han llegado a adquirir mayor cultura, mayor prosperidad, mayor influencia política que las que han permanecido fieles al catolicismo " (I, p. 171).

Ejemplos tomados de su experiencia como ciudadano europeo en Bélgica le apoyan para desmentir esas afirmaciones y llegar a establecer que no es en sí la doctrina la que hace superiores culturalmente a unos pueblos sobre otros, sino la coexistencia dialéctica entre protestantismo y catolicismo:

Yo he vivido varios años en Bélgica, y puedo decir que es una nación tan adelantada como la que más en todos esos órdenes de cosas en que hoy se hace consistir la civilización (en la que por desgracia se concede más importancia a

los kilómetros de ferrocarril que a las obras de arte); y Bélgica es una nación católica, mas católica en el fondo que España " (I, p. 171) (3).

Ganivet considera que el vigor del catolocismo belga se debe a la necesidad de estar vigilante ante la existencia de otras confesiones y otras agrupaciones anticatólicas con las que convive:

"Pero en Bélgica hay otras confesioes, y hay además fuertes agrupaciones anticatólicas; los católicos tienen que estar atentos y vigilantes, tienen que luchar y luchar con tanto ardor como en los tiempos del duque de Alba " (I, p. 171-172).

Por tanto, para Ganivet el problema no está en la superioridad de un credo sobre otro, sino en el avivamiento que produce la coexistencia de doctrinas diferentes y aún contrarias. En España el catolicismo está enflaquecido y debilitado debido al empleo sistemático de la fuerza, que trajo consigo la muerte de toda disidencia y el embotamiento espiritual.

Como no se trata de superioridad de credos, hay que preservar la doctrina existente. Y piensa Ganivet que para avivar la doctrina católica y también el pensamiento filosófico, y sacarlos del estado de enervación, hemos de reconstruir sobre nuestras propias ruinas. La restauración debe hacerse con elementos de nuestro carácter para no ser traidores a nuestros padres ni sufrir la humillación de recurrir a la ayuda de aquellos a quienes no pudimos vencer:

"Cuanto en España se construya con carácter nacional, debe estar sustentado sobre los sillares de la tradición. Eso es

lo lógico y eso es lo noble, pues habiéndonos arruinado en la defensa del catolicismo, no cabría mayor afrenta que ser traidores para con nuestros padres, y añadir a la tristeza de un vencimiento, acaso transitorio, la humillación de someternos a la influencia de las ideas de nuestros vencedores; mas por lo mismo que esto es tan evidente, no debe inspirar temor ninguno la libertad " (I, p. 172).

Por estas palabras, teñidas con la retórica de un tradicionalismo por honra y por orgullo de vencedor, más que amor a la patria vemos en Ganivet a un ideólogo chauvinista. Y la libertad que reconoce necesaria no lleva la grandeza humana del concepto que encierra la palabra, sino el puro interés patriotero y la falta de peligros exteriores:

"Hoy no puede haber ya herejías, porque el exceso de publicidad, aumentando el poder de difusión de las ideas, va quitándoles la intensidad y el calor necesarios para que se graben con vigor y den vida a las verdaderas sectas. Los que pretenden ser reformadores no pueden creer nada durable: pronto se desilusionan y concluyen por aceptar un cargo público o un empleo retribuido; y estas concesiones no son del todo injustas, porque les recompensan un servicio útil a la nación: el excitar y avivar las energías genuinamente nacionales, adormecidas y como momificadas " (I, p. 172).

Se trata pues, de una libertad patrióticamente interesada, que permita y tolere la existencia, "útil a la nación", de fuerzas reformadoras que agiten el adormecido espíritu nacional sin perjuicio de los sentimientos españoles. Por este camino llega a proponer el alquiler de algunos protestantes:

"Si hubiera modo de traer a España algunos librepensadores mercenarios y varios protestantes de alquiler, quizá se resolvería la dificultad sin menoscabo de los sentimientos españoles; pero, no siendo esto posible, no hay más solución que dejar que se formen dentro de casa y tolerarlos, y hasta, si es preciso, pagarlos " (I, p. 172-173).

Ganivet estima, pues, que para fecundar y renovar espiritualmente a España se necesita renunciar a esa unidad filosófica y religiosa, y permitir la heterodoxia que sacuda el sopor e insuffle aliento vital al nacionalismo tradicionalista que yace inane y sin fuerza. La regeneración exige sacrificar el exclusivismo ortodoxo.

Cuando Unamuno leyó el libro Idearium, le advirtió los fallos en cuestiones que hacen relación a nuestro tema. La verdad es que en los textos reproducidos hemos visto que habla claramente de "romper la unidad filosófica"; pero en la cuestión religiosa no se hace la declaración con tanta expresividad. Sin embargo, en esas últimas palabras citadas se perciben manifiestamente los dos elementos agentes de esa doble ruptura religiosa y filosófica: los protestantes y los librepensadores.

Las cartas que sobre la cuestión tratada en Idearium se cruzan Unamuno y Ganivet arrojan alguna luz sobre el punto concreto de la religión. Esas cartas, recogidas bajo el nombre de El porvenir de España, son un complemento de Idearium. Como dijimos, Unamuno le achaca algunas deficiencias, como la falta de penetración y de claridad de conceptos en lo relativo a la cuestión religiosa española; y también la notable injusticia que cometía al hablar de la Reforma, injusticia que, según Unamuno, era debida al desconocimiento de su íntima esencia. He aquí las palabras de Unamuno:

"No ahínca usted en su libro en la concepción religiosa española ni en la obra de su cristianización, y aún me parece que en esto no ha llegado usted a aclarar sus conceptos. Sólo así me explico lo que en la página 23 dice usted de la Reforma, juzgándola con notoria injusticia y a mi entender con algún desconocimiento de su íntima esencia, así como del verdadero sentido del cristianismo " (4).

En respuesta a las observaciones del profesor de Salamanca, vemos que Ganivet no hace ninguna referencia que aclare o rectifique su "desconocimiento" sobre la Reforma. Sí es más explícito en lo relativo a "la concepción religiosa española". Y aduce que por imperativos de prudencia se había reservado manifestar su pensamiento claramente. La cita es un poco larga, pero es clarificadora:

"...hay que ser prudentes. La sinceridad no obliga a decirlo todo, sino a que lo que se dice sea lo que se piense. Por esto encuentra usted oscuros mis conceptos en materia de religión; no sería así si yo hubiera puesto en mi libro una idea que se me ocurrió y que suprimí, porque si no era picuda por completo, tampoco era redonda del todo: era algo esquinada la infeliz, y lo sigue siendo. Esta idea es la de adaptar el catolicismo a nuestro territorio para ser cristianos españoles. Pero bastaría apuntar la idea para que se pensara a seguida en iglesias disidentes, religión nacional, jansenismo y demás lugares del repertorio; y nada se adelantaría con decir que lo uno nada tiene que ver con lo otro, porque al decirlo por adelantado se daría pie para que pensarán pero aún. Sin embargo, en filosofía dije claramente que era útil romper la unidad, y en religión llegué a decir que, en cuanto en el cristianismo cabe ser original, España había creado el cristianismo

más original " (II, p. 1063-1064) (5).

Había omitido la idea "picuda" de llevar a cabo una adaptación del catolicismo a nuestro territorio "para ser cristianos españoles" sin que eso supusiese la fundación de una iglesia nacional. La diferencia entre "ser cristianos españoles" e "iglesia nacional" es bastante sutil. Pero se puede entender si tenemos en cuenta lo que Ganivet llama "espíritu de territorio" (II, p. 1064), que es la conformación del alma nacional de un pueblo; conformación realizada por la naturaleza propia del país. Javier Herrero explica el significado de esa expresión, de ascendencia romántica, con estas palabras:

"Es la huella de la Naturaleza en el Espíritu; a través de la Naturaleza propia de un País, el Espíritu universal alcanza en esa país unas determinaciones que le caracterizan y distinguen de otros países de naturaleza distinta " (6).

Granada la bella

Si nos asomamos a Granada la bella (1896), que es un libro formado por doce artículos, publicados primero en El Defensor de Granada, veremos en qué consiste esa originalidad del cristianismo español, y que no debe entenderse, según Ganivet, como iglesia nacional. En virtud de las circunstancias, históricas y climáticas, vividas a lo largo del tiempo, el cristianismo, desde que se asentó en nuestro país, ha ido impregnándose de unas notas particulares. Historia y clima dan a nuestro cristianismo dos rasgos notables: la pompa litúrgica, común a otros países del sur y opuesta a la fría concepción del protestantismo; y el misticismo, que debemos a los árabes y que es el

verdadero centro de nuestro cristianismo. Escribe así en Granada la bella:

"Al españolizarse [el cristianismo], al tomar carta de naturaleza en nuestro suelo, quedó sometido a nuestros vaivenes históricos, y de su lucha con el árabe, salió aún más acrisolado, más puro. En los países del Norte degeneró en la concepción fría, razonada, seca, protestante: influencias del clima. En el Sur se adornó con las pompas brillantes de una liturgia deslumbradora; y en España, además de esto, se remontó hacia su verdadero centro, el misticismo. Y esto, parecerá atrevida la afirmación, se lo debemos a los árabes. Porque el misticismo no es más que la sensualidad refrenada por la virtud y por la miseria " (I, p. 95).

El espíritu territorial imprime a nuestro cristianismo un sello peculiar que, sin que implique fundación de iglesia nacional, adquiere rasgos exclusivos que acompañan y determinan nuestro comportamiento, siempre caracterizado por el idealismo y la carencia de sentido práctico. Ello explica, según Ganivet, que por idealismo "no hemos investigado ninguna máquina notable, ni hemos tropezado con algún arte nuevo [...]; pero hemos tenido fe y valor, y hemos descubierto y conquistado tierras, hemos peleado en todas las partes del globo; y para reposarnos en la paz hemos creado la alta sabiduría mística " (I, p. 98).

El espíritu territorial, sostiene Ganivet, nos ha forjado en un cristianismo personal, idealista y místico, de un misticismo que no es el de los arrobamientos, frente al materialismo pragmático de otros países, como por ejemplo Inglaterra. Por todo ello este "ser cristianos españoles" no requiere una iglesia nacional, sino que se trata de vivir el cristianismo que

en nuestro "territorio" ha salido depurado y acrisolado por el misticismo árabe y que se opone a todo pragmatismo moderno europeo (7).

Con la restauración cristiana de este modo de ser - y con ello volvemos a Idearium - estamos ante el fin principal pretendido en ese ensayo. Según el profesor Herrero,

"el Idearium tiene por fin representar un primer esfuerzo en esa dirección de restauración cristiana frente al materialismo pagano en que, según Ganivet, desemboca la cultura europea moderna" (8).

Por todo lo que hemos visto en el Idearium y en los textos complementarios de El porvenir..., así como por la luz iluminadora que nos ha arrojado Granada la bella, podemos escribir que Ganivet es un pensador convencido de que la necesaria restauración de la vida espiritual de España se tiene que hacer sobre la base de nuestra tradición. Así lo expone claramente en el final de la sección B de Idearium; parafraseando a San Agustín, afirma que el punto de arranque de esa restauración está en el interior de España misma (9).

Desde esta perspectiva hay que observar las breves alusiones a nuestro tema. La reconstrucción se apoyará en los sillares de la propia tradición y exigirá la presencia de la heterodoxia. El protestantismo en religión es para Ganivet, como los librepensadores en filosofía, el instrumento que ayudaría a excitar y remover las energías genuinamente nacionales. Está visto como una herramienta puramente utilitaria para poner en marcha la mística nacionalista.

En Unamuno también vamos a encontrar objetivos semejantes a

los del diplomático granadino. Pero también hay algunas diferencias. En Ganivet, se habla de "adaptación del catolicismo" sin pasar de pura especulación teórica y en Unamuno se habla claramente de reforma religiosa a la manera sajona, con su paso por la Dieta de Worms. Aunque en ambos las bases serían genuinamente españolas, en el escritor vasco el problema adquiriría gran relieve en la realidad práctica.

Cartas finlandesas

Resulta ocioso señalar que estas apuntaciones breves sobre la Reforma o el protestantismo se dan en los libros de pensamiento o de ensayo. En sus obras de creación no ha dejado ningún resto externo de esta cuestión. Y como viajero y hombre residente en países reformados, Ganivet no ha dado en sus escritos testimonio mínimamente significativos. No obstante reseñaremos dos observaciones de carácter sociorreligioso que encontramos en sus Cartas finlandesas, escritas entre octubre de 1896 y marzo del año siguiente, cuando ya había terminado Idearium.

Las Cartas describen los aspectos sociales y humanos de los finlandeses, sin descuidar la constitución geográfica y etnológica, el carácter político, el arte y las costumbres de este país nórdico.

La primera observación está en la carta X. Habla de las ideas que los finlandeses tienen acerca de España, y después de anotar que las finlandesas especialmente tienen una idea del español como un hombre orgulloso, semibárbaro y semiprimitivo, señala la prevención existente acerca del catolicismo español, al que consideran "como signo de atraso intelectual " (I, p.

751)). La idea dice estar bastante arraigada y es difícil que acepten cualquier intento de persuasión en sentido contrario, "porque la ideas contrarias al catolicismo son inculcadas desde la primera enseñanza " (I, p. 751). Y expone inmediatamente esta experiencia de comprobación personal:

"Yo he repasado por curiosidad los libros de texto de una de mis discípulas, y en el de Historia he visto que la parte dedicada a España era exactísima hasta llegar la Reforma; desde este punto se nos mira ya con ojos más que turbios: Felipe II es considerado seriamente como un asesino " (I, p. 751).

Además de esta nota que recoge el prejuicio anticatólico que se inculca a los finlandeses reformados desde la etapa escolar, encontramos un segundo detalle a través del cual vemos también la influencia del protestantismo. En este caso tiene que ver con los entierros y los comunicados de defunción que se hacen en la prensa. Sobre los primeros dice Ganivet:

"Son una de las fiestas más animadas del país. Desde la casa mortuoria hasta la iglesia donde tiene lugar la inhumación, está tapizada la calle con ramas de pino " (I, p. 861-862).

Después describe los comunicados que se envían a la prensa, y reproduce uno de ellos. El texto lo componen el comunicado en sí y unos versos sentenciosos que terminan con la cita vacía de un versículo bíblico. Ganivet concluye deductivamente que la actitud de los finlandeses ante la muerte está determinada por la Biblia, pero también por el clima:

"De la lectura de estas sentencias y poesías se saca en

claro que la muerte finlandesa es esencialmente bíblica, y que la idea que aquí se tiene de la muerte - idea natural en un país donde la vida es tan dura - es que, por muy malo que sea un hombre, merece la corona del triunfo sólo por haber vivido y luchado " (I, p. 862).

En qué medida predomina la influencia de un factor sobre otro - la Biblia y el clima - habría de determinarlo una psico-sociología de la muerte, que el mismo Ganivet, en algún momento, alude a la conveniencia de que existiera. Pero ciertamente esta manera alegre de ver la muerte había de contrastar con la actitud que adopta el pueblo español ante el final de la existencia (10). En España parece sentirse que la muerte es el acabamiento definitivo y está desprovisto de una esperanza clara ante la otra vida. El escritor y ensayista José Jiménez Lozano, refiriéndose a esta cuestión, dice sobre los españoles:

"Es evidente que la experiencia del desastre y de la nada de la muerte se ha impuesto en la vividura real a la esperanza religiosa de la vida en el más allá siempre poco actualizada en la conciencia de nuestro pueblo, aunque sea creyente y hable del cielo " (11).

Al hablar de las posibles causas de esta postura española, sin olvidar las que puedan ser de origen judaico, Jiménez Lozano señala que nuestra visión pesimista ante la muerte puede estar en la desatención existente en nuestra literatura religiosa (teología y sermones) para con el tema de la Resurrección (12).

Al margen de estas últimas notas sociorreligiosas podemos concluir diciendo que Ganivet presenta en La España filosófica contemporánea la Reforma protestante como un movimiento que mediante el libre examen prepara el advenimiento de la Revolu-

ción francesa y con ella el sistema filosófico racionalista y el desmantelamiento de las monarquías autoritarias y tradicionales. En un área más circunscrita a nuestro país, el protestantismo, y en general la heterodoxia ideológica, es para el Ganivet de Idearium una herramienta para romper la uniformidad católica y revitalizar el cristianismo genuinamente español.

NOTAS:

1. Se trata de un trabajo que hizo para doctorarse y que no fue admitido. Ganivet se licenció en Filosofía y Letras en Granada, y empezó Derecho. Después se trasladó a Madrid para hacer el doctorado y terminar la carrera iniciada. Y sobre el particular, dice Donald Shaw: "Su primera tesis, España filosófica contemporánea, fue rechazada en 1889" (La Generación del 98, Madrid, Cátedra, 1977, p. 45).
2. Citaré siempre por Angel Ganivet, Obras completas, Madrid, Aguilar, 3ª edición, 1961-62, 2 vols. Incluyo en el cuerpo del texto el tomo y la página.
3. Es una constante en la obra de Ganivet la anteposición de las aspiraciones espirituales sobre las mejoras materiales y los avances técnicos. En Unamuno también se da esta prioridad y lo veremos cuando hable de "La esencia del liberalismo", por ejemplo, conferencia que dio en Valladolid el 3 de enero de 1909 (Obras completas IX, Madrid, Escelicer, 1966-1971, pp. 246-251). Donald Shaw, en la obra citada, se refiere a este rasgo común de "actitud mental" entre Unamuno y Ganivet, y en general de toda la Generación del 98 (pp. 49 y 51).
4. Miguel de Unamuno, Obras completas, citadas, III, p. 646.
5. Es conveniente aclarar qué debe entenderse por una idea "picuda". Son aquellas que incitan a la lucha; por contra, las "redondas" son las que inspiran amor y paz. En varios lugares encontramos esta explicación. En el tomo II, p. 1063 dice: "Ideas picudas [son] proyectiles ciegos que no se sabe adónde van, y van siempre a hacer daño." Aprovecho para decir que la idea de una Iglesia Nacional flotaba en la época en que escribían los noventayochistas. A ella aluden expresamente Baroja y Valle-Inclán. El vasco lo hace en Camino de perfección. Hallándose en Toledo Fernando Ossorio y su amigo el teniente Arévalo comiendo con el Gobernador y un médico, se alude al obispo como un hombre "capaz de hacer independiente de Roma la Iglesia Española y erigirse en Papa." (Pío Baroja, Obras completas, VI, Madrid, Biblioteca Nueva, 1947-1951, p. 53). El escritor gallego lo hará aflorar en la escena II de Luces de Bohemia, y por medio de don Gay Peregrino.
6. Javier Herrero, Angel Ganivet: un iluminado, Madrid, Gredos, 1966, p. 243.

7. Advirtamos que la defensa de este cristianismo nacionalista está hecha desde la postura personal del acatolicismo de su autor. En una carta de 22 de noviembre de 1894, incluida en su Epistolario encontramos este diagnóstico sobre el catolicismo y su posición respecto de él: "La vida del catolicismo es ya milagrosa, y de aquí a dos o tres siglos - a diez si quieres - no quedará de él más que un recuerdo histórico. Y en este recuerdo figurarán en primera línea los que defendieron la idea con exageración, pero con entusiasmo, y en la cola los prudentes, los diplomáticos, los utilitarios, en una palabra. He aquí por que yo, sin ser católico y despreciando las pequeñas pasiones que hay en el fondo de muchas líneas de conducta, estoy con los intransigentes " (II, p. 1006-1007).

Estas palabras están escritas antes que Granada la bella y que Idearium. Y poco antes de morir, encontramos una declaración semejante que tomamos de Javier Herrero: "En una carta - escribe este crítico - escrita a N. M. López poco antes de morir, y respondiendo parece, a la sugerencia de éste de que se estaba volviendo pseudo cristiano , le dice: Lo del pseudo cristianismo es casi verdad. A veces me miro por dentro y (como decía Roberto Robert) 'no me encuentro muy católico' (pero me encuentro análogo a Unamuno . Esta carta está escrita el 8 de septiembre de 1898, es decir, tras la crisis de Unamuno de 1897, y coincidiendo con el período de máximo fervor cristiano " (Op. cit., p. 242).

También, como en Unamuno, vemos en las palabras citadas de Ganivet la contraposición España-Europa. Sobre el particular dice José Antonio Maravall que "lo nizo con tal fuerza y tal insistencia, que fue él quien tal vez despertó el tema en Unamuno, según este mismo confiesa, naciéndole cambiar el rumbo de sus ideas sobre este punto". ("Ganivet y el tema de la autenticidad nacional", en Revista de Occidente, III, 2ª época núm. 33, diciembre 1965, [Homenaje], p. 403.)

8. Op. cit., p. 242.
9. "Hay que cerrar con cerrojos, llaves y candados todas las puertas por donde el espíritu español se escapó de España para derramarse por los cuatro puntos del horizonte, y por donde hoy espera que na de venir la salvación; y en cada una de esas puertas no pondremos un rótulo dantesco que diga: Lasciate ogni speranza, sino este otro más consolador, más numano, muy profundamente humano, imitado de San Agustín: Noli foras ire; in interiore Hispaniae habitat veritas " (I, p. 277).

10. De la actitud de los finlandeses ante la muerte presentada por Ganivet se hace eco Maeztu en un artículo en que reflexiona sobre algunas consideraciones unamunescas respecto de este trance de nuestra existencia. Maeztu puntualiza la visión ganivetiana al reducir ese comportamiento nórdico, que chocaba a un meridional como Ganivet, a la clase media solamente. ("La muerte", Nuevo Mundo, Madrid, 11, VIII, 1910, recogido en Los intelectuales y un epílogo para estudiantes, Madrid, Rialp, 1966, p. 215.)
11. los cementerios civiles y la heterodoxia española, Madrid, Taurus, 1978, p. 52.
12. Véanse las páginas 53-55. Por su parte Miguel Delibes también destaca la diferencia existente entre un norteamericano y un español a la hora de enfrentarse con la muerte. El día de los difuntos en USA - Halloween el 29 de octubre - es, según el visitante castellano, "una fiesta infantil" o "un divertimento espectral" que contrasta ostensiblemente con el carácter luctuoso del Día de los Santos español. También contrasta la sobriedad de las necrológicas norteamericanas con las españolas por estar desprovistas de "esas orlas negras de un centímetro de ancho que utilizamos los españoles." Ahora bien, es dudoso que este modo de encarar la muerte que tiene el norteamericano sea, en interpretación de Delibes, una manera de disfrazarla y alejarla para que no le amargue la prosperidad existencial que disfruta. (Miguel Delibes, USA y yo, Barcelona, Destino, 'Ancora y Delfín', 1980. Las partes entre comillas corresponden a las páginas 224-225 y 227 respectivamente.)

Se habrá notado que tanto Ganivet como Delibes consideran como causas que determinan principalmente la postura ante la muerte aquéllas que son más de tipo material. Jiménez Lozano considera que en nuestro caso son de tipo religioso.

MIGUEL DE UNAMUNO

Existe una extensa bibliografía acerca del problema religioso en Miguel de Unamuno. Muchos de esos trabajos intentan aclararnos su talante religioso. Para unos es un hombre de fe, para otros es un descreído; y para algunos es un exhibicionista.

En no poca medida el protestantismo ha influido en la particular manera de sentir la religión que tenía Unamuno. En los últimos años ha habido aproximaciones al estudio de la influencia que ha ejercido en este escritor el protestantismo liberal alemán. José María Martínez Barrera publicó en 1982 el libro Miguel de Unamuno y el protestantismo liberal alemán (1). Está dividido en dos partes. En la primera, reconstruye el camino religioso recorrido por Unamuno; y en la segunda, menos valiosa, estudia la influencia teológica del protestantismo liberal. Hubiera sido conveniente que no sólo señalara los focos de influencia, sino que expusiese también los textos y los aspectos concretos que quedan bajo la esfera de ese influjo.

Por su parte Nelson R. Orringer, en un título semejante al anterior, Unamuno y los protestantes liberales (1912) (2), publicado en 1985, se limita a estudiar las influencias de ese movimiento protestante decimonónico en Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Ambos estudios llegan a conclusiones distintas. Mientras Martínez Barrera asegura que "el protestantismo liberal alemán no ha supuesto una influencia decisiva y determinante en la trayectoria religiosa de Unamuno" (3), Orringer afirma que Unamuno debe mucho a ese movimiento alemán no sólo en Del sentimiento trágico de la vida, sino que cuando salimos de ese marco "notamos la reaparición de sus doctrinas en el periodismo de circunstancias, en la novela, en el teatro y en la lírica de su autor " (4).

Estas dos aproximaciones al protestantismo de Unamuno son de carácter filosófico. Como ya dejamos expuesto en la introducción, nuestro fin no es filosófico ni teológico. Pretendemos ver cómo quedan reflejados los protestantes en la literatura contemporánea. En el caso concreto de Unamuno el asunto es bastante complejo. Hay en su obra alusiones frecuentes más o menos amplias. Las hemos recogido y ordenado en los seis apartados que se suceden a continuación.

I LA REFORMA DE ESPAÑA

Desde fechas anteriores al fin de siglo, encontramos en textos unamunianos una censura de nuestra conducta inquisitorial y represora que quiso sofocar la tendencia de aquellos pueblos o grupos religiosos a examinar libremente sus creencias religiosas. Esa voluntad extirpadora que los españoles aplicamos dentro y fuera de la península es motivo de denuncia para Miguel de Unamuno, porque con esa actitud contrarreformista ahogamos una incipiente reforma española que en el momento actual del escritor consideraba necesaria llevar a cabo para resolver la situación existente de irreligiosismo grosero.

En un artículo aparecido en la Revista Nueva en 1899, dice a propósito de la Contrarreforma y de esa reforma española, castiza, lo siguiente:

"Cuando fue España fuerte tuvo una fe patriótica, un ideal, fe que nos hace falta ahora, aunque de sus dogmas renegemos. Tuvo España una fe; forjóse ideal de su misión entre los pueblos. Empeñóse en una Contra-reforma y en ella fracasó, y fracasó también con ella la Reforma que aquella Contra-reforma llevaba en su seno, la española, la castiza,

la de raíces en el último sentir del pueblo " (I, p. 765) (5).

Ese espíritu español contrarreformista, dentro y fuera de España, fue un pecado cuya expiación no habíamos acabado de satisfacer para el Unamuno de 1903. En el "Discurso de los juegos florales de Alemania", pronunciado el 27 de agosto de 1903, asegura el que ya es rector de Salamanca que estamos sufriendo las consecuencias de esa conducta inquisitorial:

"Quisimos oponernos a que otros pueblos examinasen libremente sus creencias y las refundasen, luego de haber tratado de sofocar aquí en casa, por envidia y sólo por ella, los incapaces de pensar por su cuenta a los que querían hacerlo. Estamos aún expiando aquel crimen de haber querido ahogar el renacimiento del espíritu cristiano en Europa " (IX, p. 116).

El Lutero español

Este Unamuno censor que habla así es el Unamuno renovador que ha surgido de la crisis de 1897. Su espíritu está fortalecido por el convencimiento de que Dios le ha elegido para llevar a cabo una misión de renovación espiritual de España. El problema viene de lejos, como vemos por una carta a Jiménez Ilundain del 28 de marzo de 1898. Le confiesa entonces esta experiencia:

"Hace muchos años, siendo yo casi un niño, en la época en que más imbuido estaba de espíritu religioso, se me ocurrió un día, al volver de comulgar, abrir al azar una Evangelio y poner el dedo sobre algún pasaje. Y me salió éste:

'Id y predicad el Evangelio por todas la naciones'. Me produjo una impresión muy honda; lo interpreté como un mandato de que me hiciese sacerdote. Mas, como ya por entonces, a mis quince o dieciséis años, estaba en relación con la que hoy es mi mujer, decidí tentar de nuevo y pedir aclaración. Cuando comulgué fui a su casa, abrí otra vez y me salió este versillo, el 27 del cap. IX de San Juan: 'Respondióles: ya os lo he dicho y no habéis atendido, ¿por qué lo queréis oír otra vez?'. No puedo explicar la impresión que esto me produjo " (6).

El 5 de mayo de 1900 se lamenta en carta a José Enrique Rodó de la inexistencia de un Lutero español: "Creo que nuestra desgracia es no haber tenido un Lutero nuestro, español; la Inquisición ahogó en germen la castiza Reforma española que hubiera brotado del movimiento místico" (7). Cuando ya parece estar al frente del Rectorado, escribe en el tercer cuaderno de su Diario íntimo esta conformidad con los designios divinos:

"Y cuando ha permitido Dios que me haya creado cierto nombre literario en un círculo dado y al empezar mi carrera ascendente me ha llamado, será por algo " (VIII, 846).

Poco a poco parece ir afirmándose la persuasión de haber sido elegido para la renovación espiritual de España en un momento predeterminado. En una carta escrita el 2 de diciembre de 1903 le dice a Múgica esta convicción:

"Desde hace algún tiempo, desde que pasé cierta nonda crisis de conciencia se va afirmando en mí una profundísima persuasión de que soy instrumento en manos de Dios para contribuir a la renovación espiritual de España. Toda mi vida desde nace algún tiempo, mis triunfos, la popularidad

que voy ganando, mi elevación a este rectorado [octubre de 1900], todo ello me parece enderezado en ponerme en situación tal de autoridad y de prestigio que haga mi obra más fructuosa " (8).

La persuasión debió de ser lo suficientemente fuerte como para anteponer su faceta misionera a la de educador (9). Y así sus declaraciones íntimas se correspondían con sus manifestaciones públicas, pues ocurre que en el cumplimiento de este deber, que cree haber recibido de Dios, se vuelca Unamuno en estos primeros años del nuevo siglo con el fin de incendiar, en el tejido social de una España católica desespiritualizada, las guerras de religión que la inquieten y rediman.

Con motivo de los juegos florales de Cartagena pronuncia un discurso en agosto de 1902 donde expone la necesidad de una revitalización social mediante una "reforma indígena, popular y laica" (III, p. 724). Jiménez Ilundain, que ha conocido el discurso, dice al respecto en una carta del 22 de noviembre de 1902:

"Y salvo lo de la Reforma, (que ya sabe que no lo considero como una solución ni aun como un puente y que seguramente no es la solución posible y eficaz en España), con todo lo demás estoy de acuerdo " (10).

Unamuno discrepa de su interlocutor y en su carta de respuesta a la anterior, le hace esta observación:

"Lo del protestantismo no le parece a usted solución eficaz y posible en España. Yo creo que es acaso la única que puede salvarnos del irreligiosismo y de la indiferencia o del olvido de la otra vida " (Ibídem).

El convencimiento está muy arraigado en el ánimo de Unamuno y no perderá ocasión de hacerlo público en el momento oportuno. Suavemente deja caer otra vez este sueño el 20 de junio de 1903 con motivo de un banquete ofrecido por la 'Reunión de Artesanos' en La Coruña. En un momento del discurso pronunciado, recordó la Reforma llevada a cabo por el monje sajón y su incardinación en las fuerzas campesinas. Una esperanza de circunstancias semejantes para España se revela en estas palabras:

"Yo recuerdo también la [lucha] de los aldeanos alemanes, lucha terrible provocada por el hambre, pero de cuyo sacudimiento poderoso surgió el movimiento redentor de la Alemania moderna: la Reforma. También aquí tal vez de una guerra de aldeanos salga el preludio de la Reforma española, el dogma de nuestro pueblo " (IX, p. 107).

En estas palabras vemos que Unamuno parece hacer descansar la Reforma ansiada en las situaciones reivindicativas de los aldeanos, al modo como ocurrió en Alemania. A su juicio son la base fundamental que sostuvo a la Reforma y a la Revolución francesa y constituyen un elemento de consolidación para cualquier movimiento social (11).

A su amigo Luis de Zulueta también le participa la misma convicción personal en una carta escrita el 30 de septiembre del mismo año. Sin embargo no sabe cómo debe ser:

"Los pueblos latinos necesitan, a mi sentir, una revolución religiosa, algo que sea para ellos lo que la Reforma para los germanos y anglosajones. ¿Cómo será?. No lo sé " (12).

Estos pueblos latinos encierran, lógicamente, a los países hispanoamericanos y expresamente a Francia (13). Así lo vemos en

"Algunas consideraciones sobre la literatura hispanoamericana ", Se trata de un ensayo escrito a fines de 1905 y publicado en La Lectura en 1906. En él Unamuno comenta un libro de José de la Riva Agüero relativo a las características de la literatura peruana. Agüero suspira por una paz para Hispanoamérica y Unamuno sale al paso insistiendo en lo que es su monomanía:

"Se ha dicho más de una vez, y es menester repetirlo otras muchas: para llegar a la Paz de Westfalia hay que pasar antes por la Dieta de Worms " (III, p. 909).

En apoyo de este requisito para el logro de la paz, pero pasado por el tamiz de la idiosincrasia nacional y autóctona, Unamuno aduce unas palabras que toma de la Historia política de México, de Justo Sierra. Según tales palabras, Justo Sierra escuchó de Benito Juárez lo siguiente:

"Desearía que el protestantismo se mejicanizara, conquistando a los indios; éstos necesitan una religión que les obligue a leer y no les obligue a gastar sus ahorros en cirios para los santos " (III, p. 909).

Y el rector salmantino, copartícipe de las ideas de Juárez, apostilla las palabras del indio así: "Benito Juárez, el salvador de la patria veía muy lejos." (III, p. 909). Unamuno y Juárez coinciden en que una protestantización indígena, una Reforma autóctona no importada, es necesaria como fuente de vida espiritual y de paz social para América y para España: "Allí como aquí - termina Unamuno - hace falta una Reforma; pero indígena, brotada de dentro, no traducida " (III, p. 909).

Discursos, cartas, artículos. Con una insistencia obstinada, el escritor vasco no cejará en su empeño. Se sirve princi-

palmente de los discursos y conferencias - aunque no se olvida de incluirlo en algún artículo -, aprovechando el mayor efecto persuasivo que ofrecen la inmediatez y el calor de sus palabras y el contacto directo con el público receptor. Nueva oportunidad de trabajar en su misión se presenta el 5 de octubre de 1906 en Barcelona. El acontecimiento histórico que marcó la ruptura del Sacro Imperio y que da lugar a la libertad de conciencia es algo ineludible en su conferencia. Unamuno sabe que el espíritu científico es contrario, y, como defendiéndose de una eventual objeción que considere sus propósitos reformadores como empeños trasnochados, dice:

"Se ha dicho que las guerras de religión pasaron ya. Se ha dicho más de una vez y hay que repetirlo, sí, pasaron; pero es que donde se ha llegado a la Paz de Westfalia es porque se pasó antes por la Dieta de Worms. En España es necesario encender las guerras de religión" (IX, p. 222).

Es en esta conferencia donde apunta también las características del conductor de esa revolución: debe ser un nombre imbuido de espíritu religioso a la manera de Lutero o de Rousseau, forjadores de la Reforma y de la Revolución porque estaban en lucha invencida con el misterio (III, 225). ¿Quién no emparenta la personalidad de Unamuno con la de los otros revolucionarios al hablar de lucha contra el misterio?

Sintetizando lo expuesto, encontramos entre 1899 y 1906 una recusación al espíritu contrarreformista que trató de invalidar el renacimiento cristiano en la Europa del XVI y que en su empeño sofocó una incipiente reforma española preludiada por nuestros místicos. Convencido de la necesidad de revitalizar aquella reforma nuestra abortada, esta especie de apóstol - o de arcángel - que es don Miguel insiste en la conveniencia

social y espiritual de encender las guerras religiosas para pasar por una Dieta de Worms con apoyos populares y llegar a una Paz de Westfalia. Unamuno parecía un Lutero español.

Efectivamente algún estudioso de su vida ha percibido en Unamuno, en uno de los Unamunos sucesivos, a un ministro protestante que "había aspirado a ser el Lutero español." Martín Nozick recoge esta aspiración emuladora de Unamuno cuando nos describe su indumentaria. De este modo parece adornar un poco más el eventual paralelismo entre la Reforma alemana (Lutero-Worms-Westfalia) y la deseada reforma española:

"With a sort of invetered dandysm, Unamuno ever strove for, and achieved a unique, unmistakable physical appearance, and nearly always wore the same 'civilian uniform' suggestive of the Protestant minister (to be the Spanish Luther had once been his ambition): a dark, double-breasted suit with vest buttoned to the neck and topped by the dramatic tie-less white of his shirt collar. With his small round hat, the gleam of his metal-framed spectacles, his thick-set body, his sharp aquiline nose and prominent cheekbones, he was caricatured as a cross between a man and a owl " (14).

Y un paso más: no faltan otros detalles que asemejan, mutatis mutandis, la suerte corrida por Lutero con la que las autoridades eclesiásticas tramaban contra Unamuno. Es muy esclarecedora en este sentido la carta que envía a Pedro de Múgica el 26 de diciembre de 1903, en plena efervescencia apostólica. En ella revela la hostilidad contenida de alguna autoridad eclesiástica por la misión anticatólica de sus "sermones". Le dice a su corresponsal en Berlín:

"El obispo de aquí [Salamanca], el P. Cámara, después de una especie de ultimatum que me mandó en carta privada, no ha roto aún las hostilidades, aunque algunos le atribuyen el propósito de condenar mis escritos así que yo vuelva a respirar en anticatólico " (15).

Pero el aviso privado no arredra a Unamuno. Una valiente e insumisa voluntad de perseguir la misma línea de denuncia del catolicismo "político-eclesiástico" revelan estas palabras que siguen a las anteriores:

"Lo haré cuando llegue el caso y si me llevan a mi Dieta de Worms mejor. Tal vez así empecemos a poner a España en camino de que alboree al cabo para ella la paz de Westfalia, que bien lo ha menester."

Hoy sabemos que por entonces un grupo de teólogos había elaborado un dictamen donde se contabilizaban un total de 25 herejías, que luego fueron un precedente de otra condena, la del obispo de Canarias, Antonio Pildáin Zapiáin, en 1953.

Tal dictamen ha sido descubierto y publicado por Benigno Hernández Montes en el Volumen-Homenaje a Miguel de Unamuno dedicado con motivo del cincuentenario de su muerte, celebrado en 1986. Parece ser que cuando el obispo Cámara envía la carta de advertencia a Unamuno, el dictamen estaba elaborado y esa dignidad eclesiástica se sentía de acuerdo con su espíritu (16).

Es muy significativo que alguien, en la España caracterizada por una férrea ideología católica e intransigente, estuviese dispuesto a manifestar y encabezar públicamente una revolución religiosa al modo alemán. Creo que en esta actitud unamuniana no había vanagloria. Unamuno estaba dispuesto a afrontar

esa nueva Dieta. Y la alarma que su empeño despertó en las autoridades religiosas propiciaba en Unamuno el sentimiento de que su propósito estaba encaminado y marchaba (17).

La España reformable

Pero cómo era la España religiosa que él quería reformar. Por lo que atañe al catolicismo destacan dos cosas: ignorancia y superstición.

Para Unamuno la enseñanza de la religión es importante por tratarse de una fuerza que influye poderosamente en el modo de ser de las personas y de los pueblos. Si queremos conocer el modo de ser de nuestro pueblo, tenemos necesidad de estudiar la religión como elemento forjador de personalidades colectivas que es. Así lo expone en 1902 en un prólogo a la obra del argentino Bunge titulada precisamente La educación.

Dice Unamuno:

"Es indudable que la religión católica, oficial en España, y la que profesan la mayoría de los españoles - aunque muchos finjan profesarla y otros no tengan conciencia de ella -, ha influido y sigue influyendo en el modo de ser, de vivir, de pensar y de sentir del pueblo español, tanto o más - creo que mucho más - que su lengua, su legislación, su historia, etc, etc. Y si hemos de conocernos y de conocer al pueblo en que vivimos ¿hemos de desdeñar el estudio de ese elemento? " (I, p. 1017).

No es que trate de defender un método de acercamiento a la personalidad de los pueblos con esta postura en favor de la

enseñanza de la religión. Es que la ignorancia de nuestro pueblo en asuntos religiosos es la causa del mal que nos aqueja y que se quiere combatir con principios contrareligiosos. Por eso prosigue:

"La profunda ignorancia que en asuntos religiosos nos aqueja es la causa capital de los más de los males - de los que lo sean - que lamentan y combaten los que a la enseñanza de la religión se oponen " (I, p. 1017).

Como prueba de ese desconocimiento de los evangelios, en la España sedicente cristiana, escribe en la página siguiente: esta presbiteral denuncia:

"Una vez más, y no será la última, tengo que repetir lo vergonzoso y degradante que resulta el que en un país que se dice cristiano no haya leído el Evangelio la inmensa mayoría de los hombres que por cultos se tienen y que en cambio se cuelgan al cuello de los niños, a modo de amuleto, trocitos del Evangelio, en latín, metidos dentro de unas bolsitas cosidas y adornadas con lentejuelas, y que se traguen las parturientas una cintita de papel hecha un rollo conteniendo una jaculatoria y otras formas del más bajo y anticristiano fetichismo " (I, p. 1018) (18).

Estando así las cosas, no hay manera de que arraigue un futuro esperanzado para España. Su porvenir debe sustentarse en un firme religioso distinto a esta superficial capa de fetichismo que recubre al catolicismo español. El 6 de diciembre de 1903 publica en Alma Española un artículo en el que considera que "el porvenir de España necesita apoyarse en un cimiento religioso, en un modo de concebir y de sentir la vida religiosa y la libertad de conciencia cristiana, enteramente distintas al modo como hoy la conciben y sienten los más de los españoles "

(IX, p. 882).

A esta religiosidad deformada por estas prácticas exteriores y huecas, a esta carencia de auténtico sentimiento religioso, achaca Unamuno muchas faltas en el comportamiento colectivo. En cierta ocasión escribió sobre un caso de violencia popular contra un hombre en Fermoselle (Salamanca) y relacionó la criminalidad con la carencia de un sentimiento de auténtica preocupación religiosa:

"Soplara por nuestra España un viento de obsesión religiosa, aunque fuese fanatismo - que no le hay, dígase lo que se quiera -, sobrecojiéramos [sic] la preocupación de si hemos de salvarnos de la muerte eterna, como les sobrecojía [sic] a los motilones de Cromwell, y disminuiría la criminalidad " (VIII, p. 222) (19).

Estas palabras fueron escritas en 1905, y no son un caso aislado en la relación que Unamuno establece entre la auténtica fe, reformada, y la moral. Para La Nación de Buenos Aires escribe en octubre de 1907 un artículo titulado "Sobre la pornografía." En él comenta otro de Ramiro de Maeztu, y tras reproducir unas palabras de éste en las que defiende el vigor físico y moral de las generaciones jóvenes, el rector echa en falta a Maeztu, cuyo artículo versaba sobre la moral inglesa y la pornografía, el hecho de no establecer una relación entre cristianismo reformado y moralidad:

"Una cosa le ha faltado a Maeztu, y es relacionar esa nuestra actitud respecto a la pornografía, y esa absurda concepción que de la libertad aquí priva, con el olvido de lo que el cristiano es; y, por otra parte, relacionar el sentido moral inglés con el vigor que al cristianismo dio

allí la Reforma " (III, p. 323) (20).

En esta breve ojeada que hemos ochado sobre el campo católico español, guiados por Unamuno, hemos notado que en algunos casos sus observaciones sociorreligiosas le desalientan porque ve en esas masas populares una falta de resortes y de pulso religioso debido al materialismo y al fetichismo que pauperiza su vida interior. Esa falta de inquietud y esas prácticas supersticiosas son más propias de los pueblos latinos que de los espíritus genuinamente protestantes:

"Yo no sé - dice ya en 1909 - qué esperan de pueblos materializados por una larga educación de fe implícita católica, de creencias rutinarias, y en los que parece gastado el resorte interior; esa íntima inquietud que distingue a los espíritus más genuinamente protestantes. No sé qué esperan de pueblos en que siglos de una religión más social que individual, más de rito y ceremonia y exterioridad y autoridad, que no de lucha íntima, les ha llevado a una 'librepensaduría' de indiferencia y de resignación a esta baja vida. De la superstición de un Cielo y un Infierno ridículos e infantiles ha llevado a una 'librepensaduría' de indulgencia grosera " (III, p. 367).

La España reformada

Dos cosas conviene señalar a propósito de estas palabras últimas. Por un lado revelan que por estas fechas ya ha decaído un poco la esperanza soñada de una reforma transformadora que había dejado traslucir en el discursos y cartas anteriores. El tono es pesimista. Y por otra parte, estas palabras, que atribuyen una íntima inquietud distintiva a los espíritus más

genuinamente protestantes", no deben hacernos pensar que el protestantismo existente en España en la primera década del siglo XX, y que era más testimonial que sociológicamente representativo, estaba exento de faltas. ¿Cómo era: la España reformada o ese grupo reducido de protestantes españoles?

Al desviarnos a este otro lado de la cristiandad española nos asaltan algunas preguntas. Por ejemplo, ¿cuál era la opinión de Unamuno respecto del protestantismo español contemporáneo? ¿Qué grado de vinculación tuvo con él, si es que la tuvo, este pretendido Lutero español?

Sobre la primera pregunta tenemos que responder diciendo que en sus escritos sólo hemos encontrado referencias muy generales e inconcretas a las confesiones protestantes existentes en España. Además, tales referencias son escasísimas y muy críticas. Unamuno ve un protestantismo dirigido por misioneros extranjeros, sustentado por sociedades bíblicas y caracterizado por una línea doctrinal cerrada y fanática que le confiere un talante que en nada difiere del católico. En 1907 decía:

"Claro está que al hablar así del protestantismo no me refiero a ese protestantismo de secta y capilla abierta, con sus pastores a sueldo de cualquier sociedad más o menos bíblica. Los adherentes de este protestantismo suelen ser, entre nosotros, más fanáticos y más estrechos de criterio que los católicos. Acostumbran negar el dictado de cristianos a los que, como los unitarios, no admiten la divinidad de Jesucristo, y en punto a autenticidad de los libros sagrados, llegan a extremos verdaderamente ridículos. Están tan cerrados como los católicos, si es que no más, a las consecuencias obtenidas por la exégesis

verdaderamente científica y por los trabajos bíblicos que han ilustrado nombres como Baur, Strauss, Harnack, Holtzmann, etc " (III, pp. 567-568; de forma semejante, en VIII, p. 955).

Y si al propugnar una Reforma castiza, autóctona, hacía extensible el carácter y la necesidad de ésta a los países hispanoamericanos, ahora también, al considerar el protestantismo de la América española, encuentra los mismos defectos que los apuntados arriba:

"Porque hasta ahora, casi todo el movimiento cristiano no católico en aquellos países es obra de asalariados de sociedades más o menos bíblicas y de asalariados que muchas veces no conocen bien la lengua ni el espíritu del país en que pretenden evangelizar, y otras veces llevan una estrechez dogmática y un fanatismo mucho peores que aquellos otros que tratan de combatir. Se revuelven, verbigracia, contra los que llaman supersticiones romanistas, y pretenden hacer creer lo de la divina inspiración literal de las Escrituras y la autenticidad de las profecías del libro de Daniel. Y así no puede lograrse, ni para los indios ni para los criollos, lo que el gran Benito Juárez deseaba para aquellos. Allí, como aquí, hace falta una Reforma, pero indígena, brotada de dentro, no traducida " (III, pp. 909-910),

En 1908 nos comenta la conversación mantenida con un calvinista amigo acerca de las ánimas del purgatorio. Está recogida esta evocación en Por tierras de Portugal y España, y Unamuno contrapone el individualismo de la religión calvinista frente al valor medianero e intercesor del catolicismo en favor de los difuntos:

"Usted con una fe en la predestinación de que ahora no hemos de tratar, cree que así que un hombre muere se salva o se condena irremisiblemente, sin que los vivos puedan hacer ya nada por los muertos, cuyo destino depende de Dios y de ellos mismos, de la fe que tuvieron. Sí, ya sé que usted recuerda a sus muertos y guarda su memoria, y acaso los pone como ejemplo a los vivos; pero por ellos, por sus almas, usted no cree poder hacer cosa alguna. La religión de usted es radicalmente individualista; es, permítaseme que se lo diga feroz e implacablemente, individualista.

El catolicismo no. El catolicismo tiene un sentido más social, más colectivista. No es el individuo aislado; es la comunión de los fieles la que se relaciona con Dios por Cristo. Los méritos son transferibles: uno padece y reza por otro, tiene en el cielo cada cual quien por él ruegue. Y cada cual puede ofrecer sufragios por sus difuntos. De aquí el culto a los santos, de aquí el culto a las ánimas del Purgatorio, de aquí el valor de los medianeros " (I, p. 214).

Por lo dicho anteriormente en la conversación, ninguno de los dos, ni Unamuno ni el calvinista, creen en el Purgatorio; pero frente a la postura irreductible del reformado, encontramos la "comprensión poética" de Unamuno para con la creencia en el poder intercesor de los vivos sobre los muertos:

"No pude reducir a juicio más sereno a mi amigo el calvinista, en quien el fanatismo religioso había ahogado la comprensión poética " (I, p. 215).

Amistad sí parece que hubo entre don Miguel y algunos miembros del exiguo protestantismo español. Pero esa amistad no parece que conllevase afinidades doctrinales.

Hemos visto que Unamuno no era partidario de una reforma traducida para España. Pero el caso es que existiendo como existía una iglesia española reformada, fundada por Juan Bautista Cabrera Ivars, y cuyo objetivo era seguir una línea depurada que entroncase con la iglesia católica primitiva, tal tendencia no encuentra eco en los escritos unamunianos. Como sabemos, esa iglesia se llamó Iglesia Española Reformada Episcopal y en el VI sínodo, que tuvo lugar en Madrid los días comprendidos entre el 21 y 25 de septiembre de 1894, se aprobó "un documento en el que se manifestaba que la Iglesia Española Reformada estaba en línea, en cuanto a Orden, Liturgia y Disciplina, con la Iglesia Católica primitiva " (21).

Aparentemente al menos, esta iglesia constituye un antecedente de las pretensiones de Unamuno: fundar un luteranismo español. Sin embargo nunca se menciona esta iglesia en sus escritos. Tal vez las bases doctrinales, litúrgicas y disciplinarias y esa dependencia exterior expliquen la distancia de Unamuno respecto de esta Iglesia Española Reformada, así como de cualquier otra. Pues no hemos de olvidar que Unamuno tendía a mantener siempre su individualidad. En realidad nunca podría estar vinculado a ninguna institución eclesiástica de manera formal. Su sentimiento religioso había de volar libre. Su cristianismo era sentimental y vagaroso (22), y su espíritu algo anarcoide (23). Podemos decir, pues, que la relación de Unamuno con el protestantismo español fue nula desde el punto de vista eclesiástico o formal. Aranguren no encuentra parangón entre la reforma castiza de Unamuno y los proyectos de Cabrera y su Iglesia Reformada de la calle de la Beneficencia de Madrid (24). Y es que en verdad, la Reforma unamuniana "castiza" era de raigambre propia y había de ir a entroncar con la nobilísima tradición de nuestra mística del siglo XVI.

Sin embargo sí podemos decir que mantuvo algún tipo de relación con el pueblo protestante español. Esta relación fue de tres clases. Una pública o de carácter social, como fue el hecho de que Unamuno presidiese un acto organizado en Salamanca por los evangélicos para pedir la libertad de cultos en julio de 1922. Otra privada o de tipo epistolar. De ambas hemos encontrado testimonios gráficos. Los más importantes son unas cartas dirigidas por personalidades del mundo protestante al distinguido intelectual que era Unamuno. De las respuestas de éste, tan sólo hemos hallado una carta - aunque consta que hubo más - y no exactamente inédita, aunque sí desconocida. Todas ellas las recogemos en el apéndice correspondiente al final del trabajo. También acompañamos material gráfico en que Unamuno preside el acto por la libertad de cultos.

Finalmente he de señalar la tercera clase de relación que podemos llamar humanitaria, como fue la gestión mediadora de Unamuno para liberar, ya en 1936, al pastor de la iglesia reformada de Salamanca, Atilano Coco, encarcelado por masón (25).

"El último gran católico español"

Por lo visto, la Reforma que Unamuno pide para España es una Reforma independiente de las confesiones protestantes ya existentes en nuestro país; la "protestantización" unamuniana de España es de "tradición" y se remonta, como vimos, a los místicos. Ya hemos transcrito las palabras que lo atestiguan. Pero no importa recordarlo en este momento de encrucijada de nuestro trabajo, cuando Unamuno se propone reformar España al margen del protestantismo español existente. Decía en 1907:

"Yo creo que nuestros místicos españoles del siglo XVI

preludiaron una verdadera Reforma española, indígena y propia que fue ahogada en germen por la Inquisición " (III, p. 567).

Lo que destaca en estas palabras es la lealtad y el patriotismo de una Reforma que, sin embargo, se proponía "descatolizar" España. Unamuno parece haberse cuidado mucho en los discursos en que proponía esta necesidad de revolución religiosa de evitar la palabra protestantismo. Sabe que ese término está marcado peyorativamente por la fuerza de la costumbre histórica. Carlos I forjó un espíritu de unidad, simbolizado en los famosos versos de Hernando de Acuña, que Unamuno repite tantas veces, -"una grey y un pastor sólo en el suelo/un monarca, un imperio y una espada" -, que no sólo malogró la incipiente reforma de los místicos, sino que desertizó los campos de siembra de ese protestantismo. Para Miguel de Unamuno, la Inquisición, institución vigilante de ese lema cesarista, es más política que religiosa y a eso se debe el hecho de que el protestantismo lleve en el seno de su significado algo antinacional y antipatriótico:

"Porque el Santo Oficio y la Inquisición fue instrumento más bien político que religioso La conservación de la pureza de la fe católica no era sino un pretexto para conservar la unidad nacional, que se veía comprometida por la herejía. Hoy todavía lo de protestante [palabras de 1906] suena a nuestro pueblo, más bien que a otra cosa a algo antinacional, exótico, enemigo de la Patria y de su tradición " (III, p. 867).

Como vemos por estas palabras, protestante es antónimo de español, de indígena, de tradición, y estos son los adjetivos con que califica a la Reforma que propugna. La Reforma española

supone una protestantización de España. Sin embargo, Unamuno evita el término protestante en sus discursos por la carga de signo negativo. A su amigo Pedro de Múgica le ha puesto al corriente de lo que va a decir en el discurso de Cartagena. Y, cuando ya de vuelta, le escribe de nuevo, le dice estas significativas palabras sobre el tabú (protestantizar) y el eufemismo (reformar):

"Aquí perdura la superstición de la bicha; hable usted de la culebra, descríbala, pero no la miente por su nombre. Cuanto de la religión dije pasó como la seda; si llego a mentar el protestantismo se me echan encima. Aquí se teme a los nombres, no a las ideas. Sólo disgustó lo que del anarquismo dije, por haberlo llamado por su nombre " (26).

La revolución religiosa defendida por Unamuno supone, pues, reformar, descatalogar y, de hecho, protestantizar. El término "descatalogar" lo encontramos en una carta de Unamuno a Luis de Zulueta del 18 de septiembre de 1906, y viene a ser requisito necesario para la Reforma española; la desvaticanización no sirve:

"Lo de Katolisch, nicht romisch, no sirve en España, ni espero nada de la desvaticanización [...]. En España, descatalogar es españolizar " (27),

"Descatalogar es españolizar ". En esta expresión asevera Unamuno su idea reformadora indigenista. Pero Zulueta, que no comparte esa condición necesaria para Unamuno, le escribe el 14 de enero de 1907 advirtiéndole justamente que él mismo, Unamuno, es el más eximio representante del catolicismo:

"Sí, señor; usted es, un poco depravado por la Europa y por

el siglo, el último gran católico español. En una palabra, y aunque se escandalice, lo menos protestante, lo menos luterano " (28).

Esta consideración de Zulueta para con la religión de Unamuno hay que entenderla dentro del contexto en que se dice, y que es después de comunicarle en la misma carta el proyecto que Zulueta tiene de hacer una vida paralela de Lutero e Ignacio de Loyola. Ello lleva consigo una relación comparativa de ambos personajes así como de las doctrinas de las ramas del cristianismo que representan. La seguridad de la afirmación de Zulueta acerca del ser católico de Unamuno y las objeciones que éste le hace a ese juicio están expuestas en las cartas que se cruzan en los primeros meses de año 1907.

Las aseveraciones de uno y los reparos de otro parecen llevar a Unamuno a una relectura del teólogo Harnack, según vemos en carta ya del 7 de mayo de 1907:

"Releo - dice - la Dogmenggeschichte de Harnack, y comprendo cuánta razón tuvo usted al llamarme católico. Lo central católico, helénico, fue el interés de la divinidad del hombre, de su inmortalidad " (29).

No hay que ser muy perspicaz para darse cuenta de que esta reflexión comunicada por carta lleva ya en su seno "la esencia del catolicismo", tema que luego desarrollará en el ensayo cuarto de Del sentimiento trágico de la vida (30). La relectura de Harnack le ha descubierto la almendra de su sentimiento religioso íntimo: la preocupación por la inmortalidad. Zulueta parece ser involuntariamente el inductor y Harnack el gran torcedor del filo-protestantismo de Unamuno, que se inició con la crisis de 1897. Bien entendido, esto no quiere decir que

Unamuno, a partir de la fecha de 1907, se desprenda de toda la influencia del protestantismo que le ha llegado a través de los teólogos liberales. La fecundación de su pensamiento por esta corriente parece amplia y profunda (31). Lo que queremos decir es que el Unamuno más externamente protestante, el que se engolfó en las lecturas de esos teólogos, alemanes y franceses, debe a esa misma teología liberal el revulsivo de su sentimiento católico, que - debe quedar muy claro - no supone un entronque con la Iglesia católica. Se trata de un catolicismo adogmático y desclericalizado.

II EL UNAMUNO REFORMADOR: INTEGRACION EN EL PROTESTANTISMO

Antes de proseguir quiero apartar algunos textos relacionados con la posición religiosa del Unamuno reformador que surge después de la crisis de 1897, así como el grado de integración en el protestantismo.

Antes de la crisis de 1897

Decíamos arriba que este voluntarista renovador espiritual de España ha salido de una crisis religiosa producida en ese año. Después del naufragio de su fe católica a los dos años de haber llegado a estudiar a Madrid en 1880 (1), Unamuno abandona las prácticas religiosas del catolicismo; y su actitud religiosa y filosófica hasta 1897 fue "el positivismo y el intelectualismo crítico kantiano", según el P. Nemesio González Caminero (2). Después de este año crucial, se instala en un cordialismo religioso que para el jesuita citado, contrariando las palabras del propio Unamuno, que habla de "conversión religiosa (tal es su nombre)" (3), no es fruto de una conversión verdadera sino "sen-

timental" (4). El P. González Caminero cuando habla de ese cordialismo religioso, lo identifica con el "irracionalismo de la razón práctica" cuyo alcance exige un paso por la fe luterana. Para este crítico, "algunos años antes de la crisis, Unamuno empieza a conocer, aunque no tan al detalle como después, la doctrina protestante sobre Cristo y la Iglesia" (5). Consecuentemente, a Unamuno, viene a decir, le faltó capacidad para reinsertarse en el catolicismo después de la crisis y se adhirió a la fe luterana en que ya estaba iniciado.

Efectivamente, antes de 1897 Unamuno ya había conectado con el protestantismo, hecho señalado también por José María Martínez Barrera, quien habla de ciertas "simpatías protestantes" en el Unamuno anterior a la crisis, según el testimonio epistolar a Múgica (6). Pero conviene matizar esta primera inclinación hacia el protestantismo de Unamuno, porque no se trata de una simpatía espiritual, como parece desprenderse del trabajo de Martínez Barrera, sino intelectual (7).

En "Protestantismo y democratismo", breve artículo publicado en La Lucha de Clases, de Bilbao, el 16 de mayo de 1896, establece un paralelismo de disolución entre el protestantismo religioso y el liberalismo político o escuela democrática. El paralelismo supone ya cierta identificación entre protestantismo y democracia o liberalismo. Aparte estas conexiones políticas y religiosas, quiero hacer notar que en ese breve artículo se señala ya el valor supremo que encuentra en el protestantismo y que Unamuno hará suyo siempre: el principio del libre examen que lleva a la religión a la esfera de lo privado. Y del mismo modo está ausente el mínimo asomo de simpatía espiritual, aunque sí se habla ya del protestantismo liberal o racionalismo. También en 1896 y con intención puramente intelectual encarga a su amigo Múgica, que está en Berlín, una historia de la Reforma que esté

necha con criterios ajenos al catolicismo y al protestantismo rígido:

"Le ruego haga le den una nota de una buena (pero buena de verdad) historia de la Reforma, pero quisiera que no estuviese necha desde un punto de vista católico ni rígidamente protestante, sino más bien con espíritu de lo que aquí se llama racionalista o librepensador o protestante liberal. Usted me comprende. Me son antipáticos los historiadores católicos y protestantes " (8).

Otra alusión a los teólogos protestantes liberales la encontramos en carta al mismo corresponsal fechada el 6 de febrero de 1897, donde es claro que las lecturas teológicas que realiza no buscan orientación religiosa y personal, sino un acopio de materiales para una Filosofía de la Religión:

"Ahora preparo dos obras, y para más adelante una 'Filosofía de la Religión' que me tiene sumido en estudios teológicos y místicos. Ahora leo la hermosa y extensa 'Dogmengeschichte' de Harnack " (9).

De todo ello se deduce que estas incursiones en la historia y en la teología del protestantismo no están motivadas espiritualmente sino por razones de trabajo. Además notamos que desde el principio de sus contactos con el protestantismo, Unamuno renúye la línea ortodoxa en favor de la tendencia liberal, al tiempo que parece estimar el libre examen que conlleva al individualismo religioso.

Durante los meses de la crisis, don Miguel hace valoraciones críticas del protestantismo que están recogidas en su Diario íntimo:

"El protestantismo oscila entre la esclavitud de la letra y el racionalismo, que evapora la vida de la fe. Si la Iglesia católica desapareciese, la desvanecerían las confesiones protestantes y, desvanecidas éstas, aquella no desaparecería. El protestantismo tiene que ampliar su ciclo todo, ir a perderse en el racionalismo que mata toda la vida espiritual, para que vuelva a caer en la fe de que salió. ¡Libertad, libertad! ¿Cuándo un protestante ha llegado a la libertad de los míticos católicos? O caen en la esclavitud de la letra, o en el nihilismo de la razón. Han querido sujetar la fe al progreso, cuando la fe vive por debajo del progreso, dentro de él, permanentemente y quieta, como la verdad dentro de la razón " (VIII, p. 799-800).

Martínez Barrera interpreta estas valoraciones críticas como resultado de una lucha entre la fe heredada del catolicismo que quiere recobrar y el protestantismo. Han de atribuirse dice el crítico "más que a un firme convencimiento de Unamuno, a la singularidad de la situación emotiva y espiritual por la que atraviesa nuestro autor al tiempo de la crisis, empeñado en volver a la religión de sus padres " (10).

Nosotros creemos que el literalismo o el nihilismo de la razón no son objeciones que Unamuno hace al protestantismo de forma ocasional. De esclavitud a la letra acusa a los protestantes españoles, como hemos visto en textos aducidos antes, para ver la relación existente entre Unamuno y esos protestantes ortodoxos o "de capilla abierta". Y el racionalismo, como hijo de la Reforma es también criticado, como veremos, en Del sentimiento trágico de la vida, donde dice que Razón, progreso y ciencia como hijo del Renacimiento, la Reforma y la Revolución, han destruido el ideal fideísta de vida propios de la Edad Media.

Después de la crisis

Tras la superación de la crisis, comienza a manifestar abiertamente su disconformidad con el catolicismo y también un mayor acercamiento a la corriente protestante liberal. Sobre esta orientación hacia ese protestantismo concreto, nos habla el propio Unamuno en "Principales influencias extranjeras en mi obra." Dice a Federico Urales en 1901:

"Haré cosa de cuatro años atravesé una crisis íntima de que sería larguísimo darle detallada cuenta. Fue un período de terribles angustias, que reflejé en mi Nicodemo (I) (ensayo que no revela mi actual estado de espíritu, sino el de entonces). Bajo aquel golpe interior volví o quise volver a mi antigua fe de niño. ¡Imposible! A lo que he vuelto es a un cierto misticismo sentimental, algo vago, al cristianismo llamado protestantismo liberal, al de los Baur, Harnack, Ritschl y la simpática escuela francesa de Renán, Réville los dos Sabàtier, Stapfer, Menegoz, etc, a la dirección que marcó Schellermacher " (IX, p. 817).

¿Qué grado de integración hubo en el protestantismo liberal?. González Caminero afirma que entre 1897 y 1902 Unamuno se encuentra en un estado "medio protestante" (11), y Martínez Barrera, con aparentes ecos de disconformidad con Aranguren, mantiene sus reservas en cuanto a la identificación total de Unamuno con el protestantismo liberal. Así, escribe:

"Ciertamente, es muy aventurado el afirmar sin reparo alguno el talante protestante de Unamuno, opinión que no dividimos por parecernos que no logra definir y encastrar exhaustivamente el complejo mundo religioso del escritor vasco. Sin embargo, el interés y las simpatías de

Unamuno hacia el protestantismo liberal son innegables " (12).

La verdad es que la cosa no está lo suficientemente clara para hacer afirmaciones taxativas, porque, mientras en las palabras de Unamuno, que hemos tomado de las "Principales influencias...", la integración parece absoluta, al igual que en carta a J. E. Rodó de 13 de diciembre de 1900, citada por Martínez Barrera (13), hay otros testimonios en que don Miguel atenúa esa integración, como en la carta a Gayarre el 27 de septiembre de 1900. A propósito de una obra de Sabatier, le confiesa esta declaración de postura ideológica, que podemos considerar como de integración relativa en el protestantismo liberal. Le dice a Gayarre:

"¿Conoce usted la 'Esquisse d'une philosophie de la religion au point de vue psychologique' de Aug.. [sic] Sabatier? Es el libro en que mejor y más claro he visto la posición de lo que llaman protestantes liberales (que es casi mi posición), que han echado por la borda todo dogma, no ya el de la divinidad de Cristo sino casi el de un Dios personal " (14).

Vemos a Unamuno situado en un cristianismo sin dogmas y al margen de toda ortodoxia, tanto católica como protestante.

Esas declaraciones hechas en los comienzos del siglo son las mismas, con muy pequeñas variaciones, que las que vemos en 1907. En este año encontramos dos nuevas manifestaciones al respecto. Una en la que matiza ese cristianismo adogmático de la carta de Gayarre al identificarla con el unitarismo, declarándose en sintonía con él:

"El protestantismo proclamó el principio del libre examen y la justificación por la fe - con un concepto de fe, entiéndase bien, distinto del católico - y hasta cierto punto el valor simbólico de los sacramentos; pero siguió conservando casi todos los dogmas no evangélicos, y entre ellos el de la divinidad de Jesucristo, debidos a la labor de los Padres griegos y latinos de los cinco primeros siglos, es decir, los dogmas de formación y de tradición específicamente católicos. Pero el principio del libre examen ha traído la exégesis libre y rigurosamente científica, y esta exégesis, a base protestante, ha destruido todos esos dogmas, dejando en pie un cristianismo evangélico, bastante vago e indeterminado y sin dogmas positivos. Nada representa mejor esa tendencia que el llamado unitarismo - tal como puede verse, verbigracia, en los sermones de Channing -, o una posición como la de Harnack. Y los protestantes ortodoxos, más estrechos aún de criterio que los católicos, execran de esa posición, y olvidando lo que dijo San Pablo al respecto, se obstinan en negar a los que así pensamos hasta el nombre de cristianos " (VIII, p. 955).

La separación de Unamuno del protestantismo ortodoxo y de sus dogmas, así como su identificación con la corriente unitaria, cuyo más significativo pastor era William Ellery Channing, o con Harnack, es bien patente ahora (15).

La otra declaración de fe de Unamuno es semejante a la reproducida arriba. Es la que hace en "Mi religión" (III, p. 260). En ella insiste en su tendencia al cristianismo adogmático, su rechazo de los ortodoxos, católicos o protestantes, y nueva mención a los unitarios. Por ser más conocida evitamos su reproducción.

Podemos resumir lo expuesto diciendo que antes de la crisis de 1897, Unamuno se acercó intelectualmente al protestantismo. Pero superada la crisis, insiste reiteradamente en la simpatía o inclusión en el seno del protestantismo liberal. Y esta es la postura religiosa del Unamuno reformador y misionero. Lo mismo en 1900 y 1901 que en 1907, se sitúa personalmente en el cristianismo, pero al margen del catolicismo y del protestantismo ortodoxos y "casi", y otras veces sin "casi", integrado en el protestantismo liberal y en los unitarios, que, sin dogmas positivos, representan lo más avanzado de la exégesis libre derivada del principio del libre examen protestante.

A partir de 1907 no va a variar grandemente la postura religiosa de Unamuno. Pero a partir de entonces no le oiremos hablar de la descatolización de España. De la descatolización pasaremos a la recatolización, si entendemos por esto la revivificación de la esencia del catolicismo que reside en la escatología. Pero, repito, la línea ideológica de Unamuno no cambia. Ocurre sin embargo que mediante el protestantismo, ese protestantismo liberal, va a comenzar a descubrir hacia 1907 una característica religiosa que se da más acusadamente en el catolicismo y que se aviene mejor con su particular idiosincrasia; y es la mayor preocupación por lo escatológico, por la salvación, nunca asegurada, por el más allá, por la "allendidad". Evidentemente esto es muy unamuniano. El protestantismo, en cambio, afirmado en la creencia de una salvación segura, se fijará en los aspectos más éticos, más terrenales; se preocupará principalmente por la "aquendidad."

En su trayectoria, pues, lo que buscaba Unamuno siempre era un sistema de creencias que armonice - no que la suprima - la lucha de su corazón con su cabeza, y durante un tiempo cree encontrar esa armonía en la izquierda protestante (16) y a

partir de 1907 en "el catolicismo popular español que no es el oficial de la Iglesia" (17). Pero siempre con la bandera del libre examen exegético y la vivencia de lo religioso reducida a la esfera privada.

Hemos delimitado la posición religiosa del Unamuno reformador. Pero es difícil llegar a concretar los objetivos de la Reforma propugnada y sobre todo cómo llevarla a cabo. El propio Unamuno ya vimos que dijo desconocer cómo había de ser. En realidad su reforma fue un deseo entresonado sin posibilidades de ejecución real. La defendía desde un idealismo religioso plausible y noble contra un materialismo popular grosero y enervante que encadena al hombre a una pura terrenalidad. Y trataba de desterrar ese materialismo para "meterles la vivificadora inquietud religiosa del más allá " (18).

A este objetivo puramente trascendente se unía también el afán por empujar al hombre a la búsqueda de su autenticidad, de su independencia personal, y a la inmolación fraternal. A su amigo Zulueta le comunicaba en 1903:

"Todo el Evangelio de España es éste: no deleguéis, no busquéis prisioneros ni intermediarios, sed vuestros propios sacerdotes ante el Ideal, buscad vuestro Dios - aunque sea un No-Dios - y, sobre todo, daos, daos, daos " (19).

Se trata de suministrar a los hombres una "fórmula de vida" (20) y proporcionarles el resorte de una religión individual y personalizada que dé lugar a una existencia auténtica, libre, fraternal, y no siempre presidida por Dios, aunque divinizada. En el caso del cristianismo, esa vida cristiana radica en las almas aisladas, nutridas de un legado tradicional y no ahogado en fórmulas (III, p. 668). En palabras claves serían estas sus

notas: libertad de conciencia (¿qué otra cosa es el significado de la Paz de Westfalia?), con el consiguiente intimismo religioso y la falta de autoridad; y destierro del irreligionismo y la indiferencia en la otra vida. De ello se derivaría alguna consecuencia cultural y sociopolítica.

Ahora bien, estos objetivos propuestos están vistos desde la más pura abstracción. No hemos encontrado nada que nos haga pensar en la existencia de un soporte ideológico sistematizado ni tampoco el más pequeño atisbo de una estrategia encaminada a la acción. Lo cual hace pensar que el reformador tenía más sentimiento que pragmatismo. Y efectivamente así era. Y así se percataron de ello desde el principio el mismo Unamuno y su amigo Ganivet. En El Porvenir de España, epistolario entre el vasco y el granadino, dice éste:

"Quien haya leído sus artículos y lea ahora los míos creará, seguramente, que somos dos ideólogos sin pizca de sentido práctico " (21).

Además de ideólogos sin soluciones técnicas, el problema que intentaban solucionar era muy profundo, e incapaz de ser resuelto por recetas surgidas de una situación emotiva.

III ESPAÑA FRENTE A EUROPA: CONTRA LA REFORMA PROTESTANTE

Ya hemos dicho que en 1907 se produce una inflexión importante en la evolución de la actitud misionera de Unamuno. Su ímpetu reformista se quiebra al empezar ese año (1). Y del eufórico "esto marcha" que le escribió a su amigo Pedro de Múgica el 4 de noviembre de 1904, pasamos "lo que no marcha es esto, es España", enviado al mismo corresponsal el 16 de enero de 1907

(2). También el 11 de junio del mismo año le escribe a su amigo Zulueta estas descorazonadas palabras:

"¡Ay, querido Zulueta, cómo se le van cayendo a mi corazón de patriota una a una sus ilusiones, quedándome desnudo y expuesto a todo viento arreciente!" (3).

La quiebra del ánimo reformador de Unamuno coincide también con esas observaciones que entorno a su talante religioso le hace saber Zulueta, y con las que parece iniciar una investigación más profunda en los teólogos liberales que le llevan al descubrimiento de su catolicidad genuina. No sabemos en qué medida pueden interferirse estos hechos convergentes en los comienzos de 1907. Pero el caso es que la coincidencia cronológica de los mismos cierra un período en la trayectoria agitadora de Unamuno, la de la reformatión (descatolización o protestantización de España) y abre otro que literariamente viene marcado por la gestación de Del sentimiento trágico de la vida, obra fundamental que expone los problemas capitales del alma de Unamuno y una defensa de la cultura hispánica.

Esta obra se ha ido gestando a lo largo de varios años. En principio recibió el título de Tratado del Amor de Dios y para su elaboración llevó a cabo diferentes lecturas y anotaciones que luego elaboró en fechas inmediatas a su publicación por entregas iniciada en 1911, en La España Moderna.

A lo largo de los años de elaboración, comenzada en 1906 (4), Unamuno examina la idea de que lo que se ha llamado progreso material y cultural es el resultado de tres movimientos: Renacimiento, Reforma y Revolución. Se percata de que ese progreso ha llevado consigo una descatolización de Europa, que es tanto como decir, aparte la ruptura de la unidad religiosa, la

sustitución de una mentalidad fideísta por otra racionalista. Mientras en la Edad Media el hombre asentaba sus creencias en una vida más allá y esto le daba un equilibrio en ésta, el Renacimiento, la Reforma y la Revolución sustituyeron el ideal de vida medieval por otro de progreso y de ciencia y de razón.

Pero Unamuno estima que progresar es ayudar al hombre a enfrentarse con el problema esencial: el de la inmortalidad, que es el típicamente católico. Este rasgo, que lo ha dilucidado gracias a los teólogos protestantes (5), y el apercebimiento de que en España permanece ese substrato medieval por haberse hecho resistente a las tres Res constituyen la apoyatura para defender el catolicismo y oponerse al europeísmo.

Don Quijote, medieval y renacentista al mismo tiempo, será el símbolo de una manera filosófica española de existir; y el catolicismo intrapopular, el de tradición, el catolicismo no nollado por la cultura moderna, el más genuino y propio de nuestra idiosincrasia. Y a la defensa esos modos de entender la existencia se consagrará Unamuno de ahora en adelante. De esta manera encontramos en su pensamiento dos vertientes correspondientes a dos realidades de nuestra cultura tradicional: el catolicismo español quintaesenciado en el pueblo y el caballero don Quijote. Veamos estos aspectos arrancando en Del sentimiento trágico de la vida.

Catolicismo frente a protestantismo

En su capítulo IV, titulado La esencia del catolicismo (6), nos presenta Unamuno la solución católica al problema vital: el hambre de inmortalidad. Comienza recogiendo en síntesis la herencia del cristianismo. Esta religión brotó de la confluencia

de dos corrientes espirituales, la judía y la helénica. Para Unamuno, el arranque de la fe cristiana estriba en la muerte de Jesús. Este suceso, como dirá también en el capítulo IV de La agonía del cristiano, quebró la esperanza del fin de la historia y ello dio lugar al nacimiento de la fe en la resurrección de la carne, de la cual dice:

"Y no era ésta una resurrección natural, no. La fe cristiana nació de la fe de que Jesús no permaneció muerto, sino que Dios le resucitó y que esta resurrección era un hecho; pero eso no suponía una nueva inmortalidad del alma, al modo filosófico " (VII, p. 144).

El descubrimiento de esa inmortalidad - escribe más adelante - lo llevó a cabo San Pablo; un judío helenizado, cuyo dogma central fue el de la resurrección. Y fue este el dogma central porque Pablo no había conocido a Jesús: le era necesario suplir a ese Jesús desconocido por el Cristo resucitado. Funda así el apóstol la primera teología cristiana. A este judío helenizado no le interesaba la obra moral, sino la obra eternizadora de Cristo. Y esta experiencia paulina forma la cristología:

"Y en torno al dogma, de experiencia íntima pauliniana, de la resurrección e inmortalidad del Cristo, garantía de la resurrección e inmortalidad de cada creyente, se formó la cristología toda " (VII, p. 146).

El dogma cristiano, pues, es esencialmente el de salvarnos de la muerte más bien que del pecado dice Unamuno.

Después de Pablo, se detiene en el concilio de Nicea, pues supone un enfrentamiento ante el hecho del dogma central. Por un

lado, Atanasio, hombre de fe popular - dice Unamuno - y hambriento de inmortalidad, se opone a Arrio. Este veía en Cristo un maestro de moral, mientras que el Cristo atanasiano "es el eternizador, el deificador", el religioso, el católico. Unamuno con el apoyo de la autoridad de Harnack, un racionalista protestante, nos dice que el "arrianismo o unitarismo habría sido la muerte del cristianismo" (VII, p. 147). Es decir, que con la ayuda de los teólogos protestantes, Unamuno va delucidando la esencia del catolicismo.

Al dogma de la resurrección, que la postura de Atanasio contribuyó a preservar en el concilio niceno, le corresponde el sacramento de la Eucaristía, que constituye el eje de la piedad católica y es, como dice Unamuno muy gráficamente, una manera de "comerse y beberse a Dios, el Eternizador " (VII, p. 148).

La Reforma en cambio, que se preludia desde el mismo momento en que Pablo fijó el dogma (7), y que se esboza, en cuanto a su preferencia por lo moral, en la postura de Arrio, más ética que escatológica, ha sustituido la materialidad de la Eucaristía por la idealidad de la palabra. O como dice más claramente en La agonía del cristianismo, "los protestantes que establecieron el sacramento de la palabra - sacramento que mató a la eucaristía - encadenaron ésta a la letra " (VII, p. 321).

Quiere con ello decir Unamuno que la vuelta a las Escrituras propugnada por los protestantes, junto con el principio del libre examen, vino a destruir el dogma de la Eucaristía y la materialidad que la Iglesia conservaba. Y así, mientras para los católicos este dogma, que es el eje de su piedad, se mantiene como el inmortalizador, para los protestantes lo específico no es la inmortalidad sino la justificación. Dicho de otro modo más claro: a los católicos les preocupa más el no morir y a los

protestantes seguros de su salvación, el no pecar. Unamuno manifiesta sin disimulo su preferencia cuando dice: "Y en rigor lo importante es no morir, péguese o no " (VII, p. 151).

Las diferencias específicas del catolicismo frente al protestantismo pasan del plano teórico a la vida real y a las formas de existencia. Los católicos son hombres más audaces, más heroicos; en cambio los protestantes carecen de los impulsos capaces de llevar a cabo acciones grandiosas por estar desprovistos del resorte espiritual que catapultaba a los católicos a la escatología, a la allendidad:

"Y así - dice Unamuno - resulta muy exacto lo que Oliveira Martins decía en su espléndida Historia da civilização ibérica, libro 4º, capítulo III, y es que 'el catolicismo dio héroes, y el protestantismo sociedades sensatas, felices, ricas, libres en lo que respecta a las instituciones y a la economía externa, pero incapaces de ninguna acción grandiosa, porque la religión comenzaba por desplazar en el corazón del hombre aquello que le hace susceptible de las audacias y los nobles sacrificios'. Cojed [sic] una Dogmática cualquiera de las producidas por la última disolución protestante; la del ritschleniano Kaftan, por ejemplo, y ved a lo que allí queda reducida la escatología " (VII, p. 149).

Siguiendo ese proceso de disolución de la escatología, Unamuno hace desembocar al protestantismo en pura expresión artística como rasgo más sobresaliente en el orden conceptual. Y con esto termina Unamuno por señalar cierta superioridad en el catolicismo que, arte por arte, mantiene una más saludable y vitalizante manifestación:

"Y en un teólogo protestante, en Ernesto Troeltsch, he leído que lo más alto que el protestantismo ha producido en el orden conceptual es en el arte de la música, donde le ha dado a Bach su más poderosa expresión artística. ¡En eso se disuelve el protestantismo, en música celestial!. Y podemos decir en cambio, que la más alta expresión artística católica, por lo menos española, es el arte más material, tangible y permanente -, pues a los sonidos se los lleva el aire - de la escultura y la pintura, en el Cristo de Velázquez, ¡en ese Cristo que está siempre muriéndose, sin acabar de morir, para darnos vida!" (VII, pp. 150-151).

Después de este contraste entre las dos ramas del cristianismo en el que contrapone el predominio ético protestante a la idea fundamental de la escatología católica, así como sus diferentes expresiones artísticas, concluye comparativamente así estos credos:

"El cristianismo oriental o griego es predominantemente escatológico; predominantemente ético el protestante, y el catolicismo un compromiso entre ambas cosas, aunque con predominancia de lo primero. La más genuina moral católica, la ascética monástica, es moral de escatología enderezada a la salvación del alma individual más que al mantenimiento de la sociedad " (VII, p. 151).

Es, pues, el catolicismo la rama cristiana que protege el anhelo de salvación eterna del alma individual. Pero esta afirmación y defensa de "lo vital" se apoya en una construcción dogmática. Y si por un lado se satisface a la voluntad, la teología dogmática no satisface a la razón. Y este es el arduo problema unamuniano:

"La solución católica de nuestro problema, de nuestro único problema vital, del problema de la inmortalidad y salvación eterna del alma individual, satisface a la voluntad y, por tanto, a la vida; pero al querer racionalizarla con la teología dogmática, no satisface a la razón. Y ésta tiene sus exigencias tan imperiosas como las de la vida " (VII, p. 155).

Esta es la dialéctica del católico: mantener un principio vital con argumentos lógicos o racionales; es decir, obliga a adoptar una fe de carbonero a quien no puede. De esta manera Unamuno se ve expulsado del catolicismo dogmático y no acogido por el protestantismo.

España frente a Europa

Para el otro aspecto de la doble realidad de nuestra cultura, nos interesa examinar el último ensayo Del sentimiento trágico: "Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea." En él don Miguel aparece a redropelo de las corrientes religiosa y cultural del siglo XVI, así como de la hijuela política de éstas: la Revolución. Dice, refiriéndose al capítulo que acabamos de dejar, es decir, el cuarto:

"En el cuarto de estos ensayos os hablé de la esencia del catolicismo. Y a desesencializarlo, esto es, a descatolizar a Europa, han contribuido el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, sustituyendo aquel ideal de una vida eterna ultraterrena por el ideal del progreso, de la razón, de la ciencia. O, mejor, de la Ciencia, con mayúscula. Y lo último, lo que hoy más se lleva, es la Cultura " (VII, p. 284).

Estos tres movimientos han robado la esencia del catolicismo; han actuado como la Helena robadora del alma de Fausto, de lo más esencial que hay en el alma del hombre, la preocupación escatológica, sustituyéndola por la ciencia y la cultura y el progreso de Europa.

Europa, que es una noción geográfica, ha alcanzado casi una categoría metafísica y desde ella - dice Unamuno - nos vienen ataques, sobre todo de la Europa protestante, a nuestra falta de espíritu científico y a nuestro atraso cultural. El hispanizante Unamuno desde un arraigado patriotismo contrapone la historia política y religiosa de España a esa Europa del progreso, la ciencia y la cultura: al Renacimiento opone un contrarrenacimiento español, y a la Reforma una Contra-Reforma:

"Carducci, el que habló de los contorcimenti dell'affannosa grandiosità spagnola, dejó escrito (en Mosche cochiere) que 'hasta España, que jamás tuvo hegemonía de pensamiento, tuvo su Cervantes'. ¿Pero es que Cervantes se dio aquí sólo; aislado, sin raíces, sin tronco, sin apoyo? Mas se comprende que diga que España non ebbe mai egemonia di pensiero un racionalista italiano que recuerda que fue España la que reaccionó contra el Renacimiento en su patria. Y aquí ¿acaso no fue algo, y algo hegemónico en el orden cultural, la Contra-Reforma, que acaudilló España y que empezó de hecho con el saco de Roma, providencial castigo contra la ciudad de los paganos Papas del Renacimiento pagano?. Dejemos ahora si fue buena o mala la Contra-Reforma; ¿Pero es que no fueron algo hegemónico Loyola y el Concilio de Trento?" (VII, p. 289).

Unamuno ve en los valores esenciales de España y de su religión ese impulso vitalista encarnado en don Quijote como

símbolo superior y que se expresa en una lucha entre lo que el mundo es según la cultura europea y lo que debe ser según la religión española:

"Aparéceseme la filosofía en el alma de mi pueblo como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia del alma de Don Quijote, como la expresión de una lucha entre lo que el mundo es según la razón de la ciencia y lo que queremos que sea según la fe de nuestra religión nos dice. Y en esta filosofía está el secreto de eso que suele decirse de que somos en el fondo irreductibles a la Kultura " (VII, p. 297).

Don Miguel se ha convertido en un hispanizante a ultranza (8), que quiere preservar el espíritu de su pueblo, su espíritu, de aquellas consecuencias derivadas de las tres Res y que con xenófoba grafía condensa en la palabra "Kultura".

Después de la publicación del Sentimiento trágico (1912), el pensamiento de Unamuno está ya fraguado y los escritos posteriores a esa fecha en los que reaparece el tema de la Reforma llevan la impronta inconfundible de la reacción antieuropea.

El 22 de marzo de 1918 publica en Nuevo Mundo un artículo titulado "¡Res = Nada!". En él, Unamuno filólogo juega con el significado del término res, que ha formado con los prefijos de las tres corrientes Kulturizadoras de Europa, y expresa la etimología de esos prefijos para convertir el neologismo res en sinónimo paradójico, pues mientras en latín res es cosa, ahora equivale a nada:

"A ellos [Renacimiento, Reforma, Revolución] dicen que se reduce la historia llamada moderna. Volvió a nacer, o nos

figuramos que fue así, la cultura pagana grecolatina en el Re-nacimiento; volvió a formarse, o así se les antojó al menos a los protestantes, el cristianismo en la Reforma y volvió a volverse ... ¿qué?, en la Revolución francesa " (VII, p. 1384).

Si España reaccionó contra el Renacimiento italiano, si la Contrarreforma se opuso a la Reforma alemana, el liberalismo español va a ser en cierto modo la contrarréplica a la Revolución. El 25 de marzo de 1932 publicó en El Sol el artículo, "El liberalismo español", donde expone, con artificio formal y paradójico, pero que encierra una verdad de fondo, la enorme ironía derivada del hecho de que haya sido España, esa España al margen de la "Kultura" y el progreso europeos, la que ha acuñado la palabra liberalismo. Y explica Unamuno este fenómeno como resultado de nuestra particular Reforma que es la Contra-Reforma, ajustándose de este modo al paralelismo de Reforma y Revolución con Contra-Reforma y Liberalismo:

"De Renacimiento no hablemos ahora, y en cuanto a Reforma, lo que se ha llamado la Contra-Reforma, la de Felipe II, la de Iñigo de Loyola, la de Trento - donde los españoles dieron el tono - ¿qué fue sino la otra cara de la Reforma, su complemento dialéctico? Al libre examen reformatorio, al libre examen liberal, respondía aquel famoso tercer grado de la obediencia, la obediencia de juicio, que definía Loyola en su carta definitoria, pero esa obediencia, escuela de mando, ¿no se reduce acaso a ser el alma íntima de un sutil libre examen, padre de restricciones mentales?. El jesuitismo español, escuela del libre arbitrio molinista, opuesto al siervo arbitrio luterano y al predestinacionismo calvinista ¿qué era sino otra raíz del liberalismo? Era la gana española, nuestra enorme gana irra-

cional, frente al racionalismo, era nuestro fuego contra la luz " (IV, p. 1119).

Es decir, que de la dialéctica entre Reforma y Contra-Reforma, entre el libre examen y la obediencia jesuítica, se engendran unas ganas irracionales de libertad. La restricción es el alma de la libertad: la restricción contrarrenacentista dio un Cervantes; la restricción contrarreformista dio origen a los hermanos Valdés (9) y la restricción contrarrevolucionaria engendró los guerrilleros de la guerra de la Independencia. Hay pues por debajo de la escolástica, del jesuitismo y del absolutismo que cerraron la puerta al Renacimiento, a la Reforma y a la Revolución, un pueblo en cuya entraña se arraiga una gana irreprimible de libertades religiosas y civiles; un pueblo con un alma no hollada por el Renacimiento, la Reforma y la Revolución:

"Sí que es enorme ironía - enorme, esto es, fuera de norma -, sí que es enormidad irónica que España haya acuñado el término liberal. Pero ello se debe a que el liberalismo, la religión de la libertad surgida del Renacimiento - Cervantes -, de la Reforma - Valdés -, de la Revolución - guerrilleros de la Independencia -, estuvo en España luchando con más ardor recogido que en parte alguna; se debe a que en las entrañas de esta nación, al parecer cerrada a la filosofía y a la cultura modernas, por eminencia medieval y escolástica, clerical y absolutística, latía un pueblo profundamente liberal y nada servil, latía un pueblo con enormes ganas de libertades civiles y religiosas, un pueblo poco o nada escolástico " (IV, p. 1119) (10).

El alma hispana de este pueblo liberal e insumiso es el alma de Don Quijote y de su propia alma, y al rescate y defensa

de sus valiosas esencias se debe el antieuropeísmo de don Miguel. En él no hay tanto una reacción contra el Renacimiento, la Reforma y la Revolución cuanto contra sus consecuencias científicas y descatolizadoras que esquilman el alma de los hombres. Añadiremos que, en relación a nuestro tema, no hay una oposición entre el período anterior a 1907 y el que se inicia en ese año. Hay un distanciamiento superficial, aparente, del protestantismo al que tanto se aproximó en su primera época, pero conservará de él el espíritu del libre examen y la vivencia religiosa dentro del ámbito privado (11). Pero también hay entre una y otra época una continuidad profunda, constituida por una búsqueda de libertad, de salvación, religiosa y civil - para sí y para España - en el protestantismo, con cuya ayuda esa libertad y esa salvación serán descubiertas - no logradas - en las entrañas del pueblo español y del catolicismo no oficializado de la Iglesia. (VII, 'Introducción', p. 20 y VII, p. 282). En el fondo, Unamuno es más fiel a una tendencia que lo que aparenta ser. Su errante discurso ideológico obedece a una permanente fidelidad a la libertad.

IV LOS REFORMADORES. IMPULSO A LAS LENGUAS Y A LA ENSEÑANZA

Naturalmente que Unamuno ha leído Historias de la Reforma y la vida y obra de los reformadores. Decirlo es una obviedad. Sin embargo tanto Lutero como Calvino no ocupan lugares destacados en sus escritos. Son más bien escasas las referencias o las descripciones de su personalidad reformadora.

El picardo y el sajón se presentan como nuevos nombres de personas desconocidas en los años infantiles de Miguel de Unamuno, colegial bilbaíno. En Recuerdos de niñez y de mocedad (1908) evoca algunos libros de lectura que le suministraban los

mayores. Aparte El amigo de los niños y el Juanito, recuerda un librito compendio de El Protestantismo comparado con el Catolicismo, de Balmes. En este compendio dice que existía un pasaje que acababa con unas palabras incomprensibles, y atractivas por ello, para el colegial de San Nicolás que era entonces Miguel de Unamuno:

"Nunca olvidaré el efecto de aplanamiento elevador que me producían ciertas palabras apenas entendidas sino a medias, cual cumple a lo sublime, y que ocurría a cada lectura de un librito que quiero recordar era un compendio para uso de los niños, de El Protestantismo comparado con el Catolicismo, de Balmes. Había y seguirá habiendo en él, si el librito subsiste, un pasaje que acababa diciendo: 'pasando bajo las banderas de Luzbel, ¡oh vicio nefando!' y que me parece que se refería a la soberbia " (VIII, p. 118) (1).

Después de rememorar el eco indeleble que dejó en su mente infantil el pasaje de Luzbel que no entendía, prosigue:

"En ese mismo librito se habla de Lutero, Calvino, Zwinglio, Socino, Fox y otros corifeos del protestantismo. Lo de corifeos nos hacía mucha gracia, pues esos señores no sólo eran feos, sino corifeos, y decíamos que los feos del protestantismo eran Calvino, algún Calvo sin duda; Tocino y Fot. En Bilbao se llamaba fot al pan francés " (VIII, p. 118-119).

Lo mismo en su etapa infantil que en los adolescentes estudios de Bachillerato en el Instituto, Jaime Balmes fue el introductor de estos representantes máximos de la Reforma protestante. Con frecuencia alude a las lecturas que como alumno del Instituto tuvo que hacer del filósofo catalán. Por él dice

que se enteró de que existían Kant, Descartes, Hegel. Y añade:

"Me he convencido más tarde de que quien no tenga de los filósofos kantianos otra idea que la que de ellos nos da Balmes, no los conoce. Balmes mismo no los conocía apenas sino de referencia y por extractos, y muy mal digeridos " (VIII, p. 144).

A su capacidad simplificadora, que llevaba consigo lógicamente una inexactitud, y a esa falta de conocimiento directo de los filósofos, es debido el calificativo de "publicista" que Unamuno le atribuye al sacerdote Balmes (2). No obstante, el "mozo" Unamuno parece que disfrutó deliciosamente con sus obras y con las de Donoso Cortés: "Las Cartas a un escéptico y El Protestantismo comparado con el Catolicismo excitaban menos mi actividad, por ser más accesibles, pero causaban mis delicias " (VIII, p. 145) (3).

Fuera ya de aquella visión infantil de "feos del protestantismo", encontramos una imagen de Lutero en Amor y Pedagogía (1902). Esta obra es una sátira contra el positivismo del siglo XIX. En ella encontramos a don Avito Carrascal, que es un partidario de la eugenesia y cree que se puede obtener un hijo genial como un producto manufacturado. A ello contribuye también don Fulgencio, primer cocotólogo, que se dedica a la investigación y ha descubierto la aparición del sexo en la cocotta vulgaris. En su extracto de la monografía que prepara sobre este descubrimiento expone sobriamente los hechos del hallazgo, pero quiere evitar caídas en divagaciones que de la diversidad de sexos cocóticos puedan resultar y lo justifica así:

"Porque ello me llevaría a campos peligrosos como es el del amor paternal y filial, de un lado, y el del amor conyugal,

del otro. El de la entrega filial al Padre, el abandono a su voluntad soberana, base de la fe luterana, y el de la unión - desposorio o matrimonio - con el Amado, como en la contemplación infusa de nuestros místicos. Bien es cierto que Lutero, que empezó monje, célibe y solitario, se casó - y con una monja - para ser padre carnal. El cuerpo como el alma le pedía obras " (II, p. 429).

A través de la mirada socarrona de don Fulgencio encontramos a Lutero como síntesis del amor paterno filial y del conyugal, en su vertiente mística y en su vertiente carnal. O diciéndolo de otra forma: Lutero como representante del amor de cuerpo y alma, es decir, como hombre total.

No ya a través de un personaje, sino directamente habla Unamuno en La agonía del cristianismo sobre la paternidad espiritual y carnal de Lutero. En un pasaje del capítulo III establece una diferencia entre el amor intelectual o doctrinal y el amor vitalista o amor del cristianismo. Al primero pertenecen Spinoza, Kant y Pascal, tres solteros que parece que no fueron padres; pero tampoco en el sentido cristiano fueron monjes. Al otro pertenecen San Pablo y Lutero. El cristianismo, según Unamuno, "desde que nació en San Pablo, no fue doctrina, aunque se expresara dialécticamente; fue vida, fue lucha, fue agonía." (VII, p. 315) Por eso, añade Unamuno en el párrafo siguiente, donde contrapone el amor intelectual o doctrinal al amor vitalista cristiano,

"se puede hablar del padre Pablo o del padre San Pablo, que tanto como un apóstol fue un santo padre; pero a nadie se le ocurrirá hablar del padre Spinoza o del padre Kant. Y se puede hablar - y se debe - del padre Lutero, del monje que se casó, y no puede hablarse del padre Nietzsche " (VII, p. 315).

Lutero es padre espiritual y padre carnal (4). Hay otros aspectos referidos a la vida de Lutero mucho más insignificantes y anecdóticos. En un artículo titulado "Cro, cro, cro, cro", que apareció en Los Lunes de 'El Imparcial', el 21 de noviembre de 1910, Unamuno con ironía y humor critica la distorsión de la información que se oye por agarrarnos a lo aparente y externo y no al contenido. También critica las pintorescas conclusiones a que pueden llegar cierto tipo de exégesis. Primeramente, Unamuno refiere una anécdota sobre Antonio de Padua y luego añade otra acerca de la finalidad de ciertos animales en San Agustín y en Lutero:

"Aquel ardiente e ingenioso africano, San Agustín, gran paradojista y forjador de tremendas antítesis - de esas antítesis secas y cálidas que brotan de la lucha entre el corazón y la cabeza - en uno de los comentarios al libro del Génesis, confiesa, con la sinceridad en él habitual, ignorar para que fueron creados los ratones, las ranas, las moscas y los gusanos. 'Porque - dice - todas las criaturas son útiles o dañinas o superfluas para nosotros. Por las dañinas somos castigados, o corregidos [sic] o aterrados, para que no cobremos apego a la vida'. Más en cuanto a las superfluas, añade que 'aunque no sean necesarios para nuestro servicio, se completa y perfecciona con ellas el designio del Universo'. Y el agustino Fray Martín Lutero que en tantas cosas siguió al padre y maestro de la orden, no le siguió del todo en esto, según observa mi amigo el profesor Andrew Dickson White (A history of the warfare of Science with Theology in Christendom), sino que para él la mosca era, no ya superflua, sino dañina, como enviada por el demonio para molestarle a él, a Fray Martín, mientras leía. 'Odio a las moscas porque son imágenes del diablo y de los herejes', decía Lutero. De donde se deduce, en buena

lógica - si de lógica me es permitido hablar - que a San Agustín no le molestaban las moscas como le molestaban a Lutero. Tal vez las de Hipona fuesen de una especie más benigna y apacible que las de Wittenberg. Y si así fuese, tendríamos que la diferencia entre las moscas cartaginesas o africanas y las moscas sajonas o europeas es lo que llegó a provocar una pequeña disensión teológica. ¡Misteriosos son los caminos de la Providencia! " (VII, p. 1361-1362).

Del ejemplo biográfico de Lutero con su repercusión doctrinal, hemos pasado al uso que Unamuno hace de cierta peculiaridad doméstica del monje para criticar algunos modos y motivos de investigación (5). Un tercer aspecto, este de carácter histórico existencial, es el que aparece en la comparación contrastada entre Lutero y Carlos V. Emperador y monje se muestran luchando contra enemigos diferentes: la guerra física del emperador frente a la guerra espiritual del monje. Vida, obra y muerte constituyen paralelismos opuestos entre estos dos nombres.

" 'Pobre mortal andrajo'. Así Lutero
a Carlos Quinto;
el monje su tintero,
el gran Emperador su espada al cinto.

Fray Martín disparó su tinterazo
a Satanás Luzbel
y contra Roma el César alzó el brazo
del Señor de Ezequiel.

Bregando en el hogar contra el embuste
desmonjado murió el monje en su cuna;
y rindió con su aliento su fortuna
el gran 'pobre mortal andrajo' en Yuste."
(Cancionero, VI, p. 1340.)

Ciertos vislumbres de simpatía creemos percibir en estos episodios históricos y biográficos del "padre Lutero".

La otra cabeza de la Reforma, el francés Calvino, destaca en dos aspectos principales. Uno como hombre intelectual y otro como intransigente reformador que llevó a cabo la condena de Miguel Servet.

En el primer aspecto, Calvino destaca como personalidad dotada de un espíritu preclaro para el arte de la escritura y de la dialéctica, para la teología y para la organización y la política. Unamuno señaló estas facultades al comentar un artículo de Luis Dumur que publicó en el Mercure de France. En él, Dumur defendía la participación destacada de Francia en la Reforma protestante. Unamuno une su opinión a la de Luis Dumur, y escribe en 1907:

"Dumur se revuelve contra la especie de que la Reforma no fuera francesa y hace notar cómo eran franceses cuantos llevaron el protestantismo a Ginebra, excepto uno. Francés fue el primero, Farel; francés fue Froment, y francés fue, sobre todo, el gran Calvino, una de las cabezas de la Reforma. Y Calvino, como hace notar muy bien monsieur Dumur, fue uno de los franceses más franceses, con todas las cualidades que distinguen a la inteligencia y al temperamento franceses. Francés fue aquel picardo de espíritu claro, lógico, artista, aquel dialéctico y aquel organizador, aquel político admirable y admirable escritor 'que renovó la lengua con la misma maestría con que se movió la teología', y ciertamente, su libro de la Institución es, a la vez que un monumento a la teología cristiana, un monumento a la lengua francesa " (III, p. 567).

Al lado de esta elogiadas cualidades intelectuales está también la inevitable mención a la implicación de Calvino en la condena y ejecución de Miguel Servet. En este sentido el reformador francés es un hereje que se convierte en inquisidor de otro hereje. Unamuno, apoyado en una cita de San Pablo, defiende la privanza de la conciencia religiosa personal frente a la injerencia ajena en estos versos de 1929 que lleva al frente una cita de San Pablo:

Rom. IX,20

"No al alfarero, cacharro,
¿por qué me hicistes así
- le dirás - y de este barro?
¿Y vas a culparme a mí
si es que a orinal te destino,
vaso de abominación?
Según San Pablo, Calvino
es cristiana inquisición.
Recuerda a Servet la hoguera
en que se hizo polvo en brasa,
Sirvamos a Dios que espera
a los suyos en su casa " (Cancionero, VI, p. 1272).

Esta actitud inquisitorial, ejercida en nombre de Cristo y por aquellas personas que han proclamado el libre examen como principio fundamental de su hermenéutica y de su doctrina religiosa, es lo que motivará la censura de Unamuno a todos los protestantes ortodoxos de mentalidad sectaria y excluyente. Encuentra nuestro autor una inconsecuencia entre el principio proclamado y la práctica realizada. El pensamiento de Unamuno es profundamente liberal en cuestiones de conciencia, y la denuncia de los inquisidores queda siempre clara. Más clara que en los

poco inspirados versos de arriba, se manifiesta en estas palabras en prosa, escritas en 1907 y también citadas en otra ocasión; pero aquí complementan al poema y lo aclaran:

"Pero el principio del libre examen ha traído la exégesis libre y rigurosamente científica, y esta exégesis, a base protestante, ha destruido todos esos dogmas, dejando en pie un cristianismo evangélico, bastante vago e indeterminado y sin dogmas positivos. [...] Y los protestantes ortodoxos, más estrechos aún de criterio que los católicos, execran de esa posición, y olvidando lo que dijo San Pablo al respecto, se obstinan en negar a los que así pensamos hasta el nombre de cristianos " (VIII, p. 955).

Unamuno no enjuicia esa conducta arbitrariamente, sino que se apoya en principios escriturarios para oponerse a este proceder inconsecuente - defender el libre examen para condenar a los que disienten -. Por censurar el error, verá con buenos ojos el gesto de rectificación y de expiación de este baldón biográfico de Calvino que llevaron a cabo los calvinistas de Ginebra:

"Los calvinistas de Ginebra han elevado un monumento expiatorio a la memoria del hereje español - hereje para ellos y para los católicos - Miguel Servet, sacrificado en aquella ciudad al fanatismo dogmático-religioso en 1553 " (IV, p. 647).

Este hereje español, tocayo de Unamuno, comparte algo más que el nombre con el escritor vasco. Comparte al menos también la consideración controvertida de su pensamiento. Servet fue hereje para los protestantes y para los católicos (6), y Unamuno fue hereje para los católicos y católico para los herejes. Así lo vemos cuando le cuenta a Marcel Bataillon la repercusión de

la obra Del sentimiento trágico (7).

Unamuno murió en la esperanza de que los españoles hiciéramos otro gesto, semejante al de los calvinistas, para desagraviar al mártir - y damos a la palabra el sentido de "testigo del cristianismo" con que Unamuno la usa (8) - filipino José Rizal, con quien tanto compartía religiosamente Unamuno, y víctima también del fanatismo:

"Quién sabe si llegará el día - decía a continuación de las palabras reproducidas - en que el pueblo español, la nación española de España, eleve en Manila un monumento expiatorio a la memoria del heroico mártir José Rizal, víctima de otro fanatismo dogmático o más bien un crimen de Estado, el 30 de diciembre de 1896 " (IV, p. 647).

No sólo no vio cumplido su deseo sino que - ironías de la vida - el propio Unamuno sería aprobado con la declaración hecha por don Antonio de Pildáin y Zapiáin, obispo de Canarias, quien consideró a "Don Miguel de Unamuno, hereje máximo y maestro de herejías" (9). Pero si el pecado de herejía es pensar por cuenta propia, don Miguel hubiera aceptado gustoso el título. Sin duda.

Relacionados con los Reformadores o con su obra vemos visto cuestiones de carácter fundamentalmente ideológico, bien de carácter estrictamente religioso o bien político-social. Quiero añadir ahora unas consideraciones que Unamuno hizo sobre otros asuntos derivados de la Reforma y que ahora hacen referencia al impulso que este movimiento dio a las lenguas vernáculas y a la enseñanza. Por guardar relación con España, adquieren mayor interés.

En 1903 Unamuno publicó "Contra el purismo", artículo en el que mantiene una opinión antipurista respecto del lenguaje y defiende la lengua del pueblo. Alude también a la importancia que la Reforma tuvo en el uso de las lenguas vulgares. Y se hace eco del alicance que algunos atribuyen a la traducción de la Biblia llevada a cabo por Lutero. Y esto lo toma Unamuno como ejemplo para defender la lengua del pueblo:

"Hay quienes creen que la más profunda revolución que trajo la Reforma protestante fue la debida al empleo de las lenguas vulgares en los oficios religiosos; que lo más genial de Lutero fue su traducción de la Biblia. Y así también cabe sostener que uno de las más profundas revoluciones que pueden hoy traerse a la cultura (o lo que sea) española es por una parte volver en lo posible a la lengua del pueblo [...] " (I, p. 1065) (10).

Pero la contribución de Lutero o de la Reforma iniciada por él no se limitó a utilizar las lenguas vernáculas en los servicios religiosos o a forjar el alemán moderno con su traducción de la Biblia. La Reforma ejerció también un influjo directo en la literatura creada en la lengua más antigua de nuestra península, el vasco. He aquí el papel representado en la literatura eusquérica expuesto en "La unificación del vascuence", artículo de 1920:

"Fue la Reforma protestante la que dio el primer impulso a la literatura eusquérica. Juan de Lizárraga, el traductor del Nuevo Testamento al vascuence labortano, era hugonote. Luego los jesuitas cultivaron la lengua vulgar del país, fieles a su sistema " (IV, p. 271).

Algunos años más tarde, en "Puerilidades nacionales"

(Anora, 9 de octubre de 1933) volverá a insistir en la misma idea (IV, pp. 275-276). Pero fue en La agonía del cristianismo, escrita en París a fines de 1924, donde precisó la idea anteriormente expuesta en estos términos "anecdóticos" por paradójicos, ya que la Reforma contribuyó al desarrollo de la lengua del más acérrimo combatiente del protestantismo, que fue Iñigo de Loyola:

"Y es curioso - sirva esto de diversión anecdótica - que la lengua materna de Iñigo de Loyola, el fundador de la Compañía de Jesús, que es la misma que la lengua materna del abate Saint-Cyran, el de Port-Royal, y la misma de mis padres y abuelos todos, el eusguera vasco, empezó a ser escrita merced al movimiento protestante. La traducción del Nuevo Testamento al vasco, hecha por Juan de Liçarrague, un hugonote vascofrancés, de Briscous - en vascuence Berascoya -, fue uno de los primeros libros, acaso el segundo, escrito en vasco " (VII, p. 321).

En el campo de la enseñanza, señala Unamuno que la Reforma fomentó la educación del pueblo, secularizándola en los niveles primarios, y que los jesuitas por un espíritu contrarreformista se lanzaron también a la enseñanza seglar, y luego fueron seguidos por otras órdenes religiosas. En La agonía del cristianismo escribe:

"Pero desde que los jesuitas, para combatir la Reforma, que fue la que secularizó y generalizó la enseñanza primaria, se dedicaron a educar seglares, ciudadanos, futuros padres de familia, las demás órdenes religiosas les han seguido y se han jesuitizado " (VII, p. 342) (11).

Ejemplos de ese espíritu combativo en el campo de la enseñanza en que rivalizaran jesuitas y protestantes los hemos tenido en España, y Galdós en La desheredada nos ofreció una muestra.

V PROTESTANTISMO Y LIBERALISMO

Los historiadores del Derecho Civil reconocen la aportación que el protestantismo, y especialmente el calvinismo, ha realizado al campo de la vida social y política. Gregorio Peces-Barba Martínez señala esta contribución cuando escribe:

"Todo el protestantismo, y especialmente el calvinismo, sin embargo, serán factores políticos de progreso y de ruptura respecto de la sociedad medieval, y en ese sentido, preparadores del mundo liberal " (1).

Ruptura medieval y progreso fueron los aspectos que impugnó Unamuno en Del sentimiento trágico de la vida al tiempo que hacía una defensa de la filosofía quijotesca y del catolicismo. Pero conviene dejar claro que la reacción antieuropea de Unamuno y la crítica a la Reforma, al Renacimiento y a la Revolución se hacía porque tales movimientos habían descatolizado a Europa como consecuencia de un proceso de racionalización que enterró el mundo fideísta y la visión trascendente que se tenía en la Edad Media. En su lugar, las tres Res generaron un espíritu científico, cultural, que desatendía lo más esencial de la vida del hombre: la cuestión escatológica, la salvación.

Sin embargo antes y después de ese impulso hispanizante que mueve Del sentimiento trágico de la vida, de 1912, Unamuno reconoce la deuda que el mundo moderno tiene con esos movimientos de los siglos XVI al XIX por su contribución al desarrollo del mundo democrático y del liberalismo.

En un artículo temprano, de 1896, titulado "Protestantismo y democratismo", se atisban barruntos de la ecuación protestantismo y democracia, aunque ello no quiere decir, y

Unamuno lo hace observar, que por eso haya que establecerse una conexión entre catolicismo y política reaccionaria (IX, p. 608).

Más tarde, en una conferencia pronunciada en Bilbao en 1908, y que llevaba por título "La conciencia liberal y española de Bilbao", Unamuno apunta claramente la filiación del Estado moderno como un producto liberal resultante de esos movimientos amplios que empezaron en el siglo XVI. Decía en septiembre de 1908:

"Tened en cuenta que la hostilidad contra el Estado es de origen reaccionario, antiliberal, porque el Estado moderno es el más genuino producto liberal, es el producto cultural, histórico, de los siglos XVI al XIX, los siglos del Renacimiento, de la Reforma y de la Revolución republicana y napoleónica, es como ha dicho Maura, el liberalismo " (IX, p. 241).

En otra conferencia dada en Valladolid el 3 de enero de 1909 habló de "La esencia del liberalismo", tal era su título, y afirmó que si habíamos de llevar a cabo una reforma religiosa "el liberalismo es el que nos la puede traer" (IX, p. 251). El liberalismo reformador de Unamuno no tenía nada que ver con el librecambismo y el individualismo manchesteriano; se trataba de un liberalismo de redención colectiva y no sólo basado en razones económicas sino también, y principalmente, espirituales. Y dijo que Lutero era "el gran liberal" (IX, p. 248). Abogó también en esta conferencia por una desamortización del cristianismo y una inclusión legalizada de la heterodoxia en el seno de la sociedad. Decía: "El gran triunfo del liberalismo sería que un heterodoxo confeso entrara como tal, sin abdicar, en un gobierno dinástico" (IX, p. 250). Esto es lo que debió de impulsar a un grupo de jóvenes protestantes a escribir a don Miguel de

Unamuno. La respuesta del conferenciante la adjuntamos en el apéndice.

Diez años más tarde, el 22 de abril de 1919, aparece un artículo en La Nación, de Buenos Aires, con el título de "Los hombres de orden". En él, Unamuno destaca los dos signos más característicos de los calvinistas, que son el predestinacionismo en el campo religioso y el liberalismo en el civil. Unamuno critica a los que viven con las cosas previstas, y predeterminadas. Y este modo de vivir que consiste en tener conocimiento reglado del futuro le lleva a la digresión acerca de los calvinistas:

"Y esto de la predestinación nos trae a los mientes la conocida paradoja de que los calvinistas, predestinacionistas, negadores del libre albedrío, creyentes en la predestinación, en que el hombre viene al mundo predestinado ya "ab aeterno" a su salud o a su condena eternas, nayan sido sin embargo, los verdaderos fundadores del liberalismo, de la libertad civil " (IX, p. 1579).

Unamuno nos explica la paternidad calvinista del liberalismo de forma paradójica. El calvinista adopta un comportamiento moral que exige pruebas de que efectivamente na sido elegido a la salvación. Esto le impulsa a obrar activa y libremente, y no con fines de realizar obras merecedoras de gloria, como los católicos:

"Y la cosa es, a pesar de todo, clara. Para el calvinista, las buenas obras, la acción, la conducta moral, los méritos, no le daban la salvación, pero eran una señal de que había sido predestinado a salvarse. En vez de decirse: 'Si obro bien me salvaré por haber obrado bien', se decía:

'¡Si no obro bien es que Dios me predestinó al infierno'. Y de aquí que, para probarse a sí mismo que era un predestinado a la gloria, obraba con más ahínco, con más libertad, que quien buscaba en la acción obras merecedoras de gloria. 'Si el fin de nuestra elección es vivir santamente - decía Calvino en sus Institución de la religión cristiana - nos debe más bien mover y estimular a meditar santidad que a buscar achaque de negligencia'. Y así los calvinistas, negadores del libre albedrío, fundaron la libertad civil, mientras los jesuitas, librearbitristas y casi pelagianos, fundaban la servidumbre civil o el terrible régimen de orden de las Misiones del Paraguay " (IX, p. 1579).

Unamuno explica el origen calvinista del liberalismo por medio de una teoría conductual. Sin embargo existe también la opinión de que su contribución a un régimen de libertades modernas se debe a razones de funcionamiento interno. Según esta opinión (2), en las iglesias calvinistas o presbiterianas existe una organización republicana regida por una clase de presbíteros. Sin embargo la carencia interna de autoridad así como el principio ontológico del sacerdocio universal genera en el seno de la iglesia fuertes tendencias democráticas. De modo que "Protestantismo y democratismo" son nociones indisolublemente unidas.

Mucho más tardío que "Los hombres de orden" es el artículo "El liberalismo español", publicado en 1932, y del que hablamos al referirnos al antieuropeísmo del Unamuno hispanizante. También de forma paradójica explicaba en él el hecho de que España, al margen de los movimientos de progreso y "Kultura" que eran las tres Res, hubiera acuñado la palabra liberalismo.

Aquí Unamuno mucho más que en el artículo de 1919 es un hispanizante a ultranza y atribuye al liberalismo otra filiación

de signo bien contrario al calvinismo, como es el jesuitismo:

"El jesuitismo español, escuela del libre arbitrio molinista, opuesto al siervo arbitrio luterano y al predestinacionismo calvinista ¿qué era sino otra raíz del liberalismo?" (IV, p. 1119).

Este juicio parece avenirse mal con lo expresado anteriormente respecto de la compañía de Jesús, pues en las últimas palabras citadas del artículo de 1919 considera a los jesuitas como fundadores de la "servidumbre civil".

VI UNAMUNO Y LOS CUAQUEROS

Hay que decir de entrada que los cuáqueros, los unitarios, y los teólogos liberales alemanes y franceses constituyen las tres ramas protestantes vistas con más simpatía por Unamuno (1). Hemos escrito ya que Unamuno se asemejaba totalmente, o 'casi', a los teólogos de la izquierda protestante, como Ritschl, Harnack, Sabater, etc. Las observaciones que hemos encontrado relativas a los unitarios son muy escasas. En una de ellas los unitarios están puestos como referente de la intransigencia del protestantismo ortodoxo a los que éste niega el nombre de cristianos. Decía en "Mi religión", artículo de 1907, y hablando precisamente de esa intransigencia protestante: "Cristianos protestantes conozco que niegan el que los unitarios sean cristianos " (III, p. 260).

En otra ocasión nos da una definición escueta de esta rama del protestantismo: "Dicen los protestantes unitarios, es decir, aquellos que no admiten el dogma de la Trinidad ni el de la divinidad de Jesucristo ..." (VIII, p. 943). Y en un momento

notamos casi una identificación con ellos y con Harnack al mismo tiempo. Ocurre cuando Unamuno, otra vez, muestra la inconsecuencia de los protestantes ortodoxos que execran la posición que ciertas ramas adogmáticas, desgajadas del protestantismo - los unitarios y los liberales -, han adoptado un virtud de ese libre examen:

"Nada representa mejor esa tendencia [de cristianismo adogmático] que el llamado unitarismo - tal como puede verse, verbigracia, en los sermones de Channing - o una posición como la de Harnack. Y los protestantes ortodoxos, más estrechos aún de criterio que los católicos, execran de esa posición, y olvidando lo que dijo San Pablo al respeto, se obstinan en negar a los que así pensamos el nombre de cristianos " (VIII, p. 955) (2).

Estas palabras vinculan muy estrechamente a Unamuno con esas corrientes adogmáticas. Pero ¿cuál era el grado de simpatía para con los cuáqueros?. Los seguidores de Jorge Fox se presentan en Unamuno con independencia, sin relación con otras ramas protestantes. Queremos decir que cuando Unamuno habla de ellos no establece valoraciones comparativas. Aunque como es habitual en él se trata de digresiones en el desarrollo de otro tema.

En un artículo que publicó el 8 de febrero de 1935 la revista Ahora con el título de "Los Amigos", Unamuno habla de aquellas personas que estando un poco al margen de la opinión pública, se atienen a la inspiración privada e íntima y al sentimiento de comunidad y de comunión. Y adelantándose a la reacción presumible de algunos lectores, nos expone esta visión de los Amigos como se conoce también a los cuáqueros:

"Ya estoy oyendo lo que en silencio se dice uno de vosotros que conoce mis aficiones y preocupaciones y el curso de mis estudios, al ver esto de los Amigos - así, con mayúscula - y lo de privada inspiración íntima, y lo de la falta de jerarquía y de dogmas, y es: 'Esto trasciende a los cuáqueros (quakers) o tembladores - de quake, temblar -, a aquellos inspirados, a menudo energúmenos o poseídos, pero pacíficos, apóstoles de la paz y de la absoluta franqueza, que se llamaron y llaman aún a sí mismos los Amigos, the Friends. Y así es, Amigo mío. Esto trasciende a the Friends, a los Amigos, a los cuáqueros o tembladores, que, sobre todo desde Penn, tan honda huella han dejado, siendo tan pocos y tan recogidos en la conciencia pública religiosa y civil de los pueblos anglosajones. Dejando aparte sus innegables, extravagancias exteriores, los Amigos, los cuáqueros, sabían adentrarse en la intimidad de la ciencia comunal pública e interpretarla. Y sabían - lo que vale mucho más - darse cuenta de la inconciencia civil pública " (VII, p. 1069).

En esta presentación hecha ya en el penúltimo año de su vida, Unamuno atribuye a los cuáqueros aspectos de dos clases: uno de carácter doctrinal (inspiración íntima, falta de jerarquía y de dogmas) y otros de carácter civil o moral (pacifismo y franqueza). No se olvida de mencionar el aspecto exterior y referirse a la razón de su nombre: cuáquero es sinónimo de temblador.

Efectivamente el origen del término tiene que ver con la situación vivida por el fundador de la secta, Jorge Fox, quien en un momento de su vida fue acusado de blasfemo y tuvo que comparecer ante el juez. Así alude a este suceso Robert Saladrigas:

"Fox, indignado, espetó al juez advirtiéndole que algún día debería temblar ante la justicia del tribunal de Dios. A lo cual el magistrado respondió, desdeñoso: 'Ustedes no son más que tembladores'" (3).

Curiosamente este Jorge Fox era uno de los "feos del protestantismo" que mencionaba Unamuno niño en Recuerdos de niñez y de mocedad. No sabía entonces aquel escolar del colegio de pago de San Nicolás, de Bilbao, que muchos de los aspectos de la secta creada por Fox eran propios también de su personalidad.

No son pocas las referencias en que Unamuno se compara con los cuáqueros. En la ya mencionada carta de respuesta a Federico Urales sobre "Las principales influencias extranjeras en mi obra", hace alusión al ambiente familiar de su infancia con estas palabras:

"Fue mi niñez la de un niño endeble (aunque nunca enfermo), taciturno y melancólico, con un enorme fondo romántico, y criado en el seno de una familia vascongada de austerísimas costumbres con cierto tinte cuáquero " (IX, p. 816).

Sabemos que la infancia y la adolescencia son etapas importantes en la vida de la persona, porque en ellas se forja la personalidad definitiva. Su impronta deja marcas de carácter difícilmente modificables en su totalidad. Y así parece que esta austeridad de costumbres de "tinte cuáquero" que neredó de familia quiso imponerla también en la ceremonia de su boda con Concha. En una carta a Juan Arzadun, en que le comunica la fecha de su boda, le manifiesta su contrariedad a la pompa y a los ritos y fórmulas propias del caso: "Todo ello - dice - debería ser: una bendición pública, un juramento público ante el altar de Dios del pueblo, dos firmas en el registro civil y se acabó."

La que va a ser su mujer, en cambio, parece no opinar lo mismo, como se puede deducir de las palabras que escribe un poco después en la misma carta:

"Yo, firme en mi ideal de cuáquero, despreciador de la etiqueta, tallado para casa, y ella, empeñada en demostrarme ... Que me ha civilizado es indudable. Pero aunque el oso es susceptible de cultura, queda siempre oso, y yo siempre cuáquero " (4).

La boda deseada por Unamuno es efectivamente una boda cuáquera. El culto de boda de los Amigos no difiere del propuesto por Unamuno, a tenor de la descripción que nos hace el citado Saladrigas:

"Los futuros esposos se presentan ante la asamblea de los Amigos. Mutuamente se intercambian en público las promesas de fidelidad y amor. De esta manera harto simplista el enlace queda automáticamente confirmado. A continuación se inscriben en el Registro Civil " (5).

Este espíritu severo y la sencillez austera que le emparenta con los cuáqueros son rasgos que según el propio Unamuno se observan también en la actitud religiosa de los vascos en general. A pesar de ser este pueblo de los últimos que aceptó el cristianismo, lo hizo con fuerza, con fanatismo, pero no con superstición, según asegura este vasco don Miguel en "Mi raza". Y añade a continuación:

"No es para nosotros la religión una especie de arte en que busquemos satisfacción a anhelos estéticos, es algo muy hondo y muy serio. No es extraño encontrar en nuestras montañas quienes vivan preocupados con el gran negocio de

nuestra salvación, en un estado espíritu genuinamente puritano, casi cuáquero " (IV, p. 263).

Junto con este desprecio de la pompa y la suntuosidad hay que señalar que el antimilitarismo unamuniano le emparenta también con los seguidores de Fox. Tanto en las cartas destinadas a un receptor privado, como en los escritos públicos, Unamuno da muestras de un exacerbado espíritu contramilitar. En El reinado social de Jesús un ensayo en preparación en 1898, condena la guerra y el militarismo, según le comunica a Jiménez Ilundain en carta de 25 de marzo de ese año. Le dice que mientras el cristianismo no se implante en nuestra médula, no habrá verdadera paz:

"[El reinado social de Jesús] es una condena de la guerra y del militarismo y de todos los bárbaros sentimientos que engendra el exclusivismo nacional. Aún no tenemos el cristianismo en la médula, y mientras no se haga espíritu de nuestro espíritu y sustancia de nuestra alma la verdad evangélica, no habrá verdadera paz " (6).

En las cartas a su amigo Múgica, el antimilitarismo se hace furibundo. La que le escribe el 30 de mayo de 1898 es la más exaltada, y no la única. Pero la que más nos interesa es la fechada el "día de los Inocentes de 1898", porque al final le dice:

"Por todo pasaré menos porque mis hijos sean militares. Destesto el noble ejercicio de las armas ... Es lo que me hace simpático el cuaquerismo; su odio a la guerra, odio real, concreto, vivo " (7).

Pacifismo, espíritu severo, sencillez litúrgica... Pero aún

hay otros aspectos de carácter doctrinal que comparte también con esta peculiar rama cristiana, como son el hecho de tomar a Dios como base de la creencia, pero entendido de manera muy personal. "El cuáquero goza de una libertad absoluta, efectivamente ilimitada en todo cuanto sea materia de interpretación religiosa", dice Robert Saldrigas (8). A este espíritu respetuoso con el individuo y su conciencia se debe la falta de un credo fijo y obligatorio. Sobre este punto dice el P. Julián García Hernando:

"No creen en la necesidad de un credo fijo y obligatorio para todos. No hay un credo colectivo. Cada uno es responsable de su propia creencia."

Y cita a continuación estas palabras que apoyan su afirmación y que pertenecen a un miembro de esa secta:

"No adoptamos, dice, un libro oficial de los cuáqueros conservadores, ninguna fórmula fija de fe, porque Dios está descubriendo continuamente nuevas revelaciones de su verdad a aquellos que quieren escucharle " (9).

Obsérvese la semejanza ideológica y de talante entre estas palabras y el modo de vivir y de creer del escritor vasco. Pero además existe otra aportación en relación con la idea de Dios como algo que cambia según se revela al hombre. A fines del año 1906 escribe Unamuno a Joan Maragall y le dice lo siguiente: "mi idea de Dios es distinta de sí cada vez que lo concibo" (10). En carta de respuesta, el poeta catalán apunta este certero aserto: "Si su idea de Dios es distinta cada vez, su sentimiento de Dios parece ser siempre el mismo " (11).

Dentro también de las cuestiones doctrinales estaría el

rechazo que Unamuno y los cuáqueros nacen de la doctrina protestante de la justificación. Para los Amigos, dice García Hernando, "la justificación supone algo en que también nosotros tenemos que cooperar " (12).

Y Unamuno expone claramente esa cooperación, por ejemplo, en el soneto "Razón y fe". "Pon tu parte y la de Dios espera", dice en él. Y termina con estos dos versos que llevan el sello del agonismo, activo y colaboracionista:

"hay que ganar la vida que no fina,
con razón, sin razón o contra ella" (VI, p. 367),

El rechazo de los ministros y de las iglesias que ya hemos visto hace más tupida esta red de lazos de parentesco. Y nótese finalmente cómo la vivencia individual de la fraternidad a través de la soledad y el silencio de que hablaba al referirse a los cuáqueros en el artículo de 1935 la postulaba ya en Soledad, del año 1905:

"Los hombres sólo se sienten de veras hermanos cuando se oyen unos a otros en el silencio de las cosas, a través de la soledad " (I, p. 1251).

Y más adelante agrega:

"Sólo la soledad nos derrite esa espesa capa de pudor que nos aísla a los unos de los otros; sólo en la soledad nos encontramos; y al encontrarnos, encontramos en nosotros a todos nuestros hermanos " (I, p. 1252).

Actitudes religiosas (fe itinerante, falta de credo fijo (13), libertad interpretativa, alejamiento de posturas ortodoxas

y oficiales, rechazo de la justificación, no hacer delegaciones espirituales...), actitudes civiles o morales (antimilitarismo, austeridad, sentimiento de comunión solitaria ...) e incluso aliño indumentario, por no citar ya el interés por la enseñanza, constituyen los rasgos fisonómicos y espirituales compartidos entre la secta inglesa y el escritor vasco. Pese a todo esto y pese a la simpatía confesada hacia los Amigos, no podemos hablar claramente de influencias cuáqueras en su talante religioso. Sin embargo nadie podrá negar la existencia de coincidencias, de afinidades y de analogías entre don Miguel y los seguidores de Jorge Fox.

VII LA RELIGION DE UNAMUNO

Tenemos que terminar. Y se nos impone la tarea de decir qué era, o cómo era, Unamuno en el plano religioso. ¿Con este sentimiento de obligación estoy contrariando la voluntad del propio Unamuno, dispuesto siempre a no dejarse encasillar y clasificar por los entomólogos?. No. Unamuno se oponía a los encasillamientos y albergaba el deseo y la voluntad de que la gente siguiera preguntándose "Y este señor, ¿qué es?" hasta el final de sus días. Su interés era doble: no dejarse encasillar y mantener vivo el qué.

Ninguno de los aspectos de su voluntad va ser contrariado; y no por respeto - que debe romperse en estos casos - sino por imposibilidad.

Casi todos los unamunólogos, estudiosos de su obra o aficionados a su lectura, se acercan a la definición confesional de Unamuno de una manera preconcebida, viciados por el molde de la fe que profesan o que no tienen.

Desde hace ya muchos años se ocupó de su religión Julián Marías en un capítulo de su libro Miguel de Unamuno. En la hermenéutica seguida para dilucidar la postura religiosa del escritor, parte de dos pasajes importantes correspondientes a Del sentimiento trágico de la vida y a "Mi religión". Después de analizarlos, Marías llega a la conclusión de que "Unamuno es deliberadamente heterodoxo" (1). Además de esta postura, que Marías considera falsa y que corresponde a la de la duda agónica, en la que se deleita el propio Unamuno hasta hacerse a veces "espectáculo" de sí mismo, el filósofo señala otra que se corresponde con una creencia más honda, más radical y más sincera. Esta creencia profunda sirve de apoyo a la superficial y se caracteriza por una "peculiar confianza en Dios" (2). Cree que Dios le salvará y lo eternizará, pero para ello hay que merecerlo, hay que desear vivamente esa salvación, hay que agonizar por ella. De esta manera el agonismo unamuniano es para el filósofo una pose: "no se tomaba en serio sus propias dudas" (3) porque debajo existía una "radical confianza en Dios" (4). Para Julián Marías éste era el modo de vivir la religión del prolífico Unamuno. Cuando habla del color de su fe, afirma que el Dios de Unamuno es un Dios cristiano con liturgia católica:

"Un Dios que es el cristiano, uno y trino, con sus tres personas, con la maternidad virginal de María, con todo el contenido de la liturgia católica" (5).

En resumen, para Marías hay un Unamuno creyente, confesionalmente católico, y un Unamuno agónico, problemático pero ficticio (6). Nosotros no hemos encontrado ese Unamuno exhibicionista ni falseador, sino un Unamuno sincero que sufre y anhela abarcar la Verdad, inabarcable sin embargo (7). Tampoco le veo tan litúrgicamente católico.

Unamuno es creyente, pero fingidor, según Marías. Junto a él, está el Unamuno incrédulo de González Caminero. Este jesuita, en contra de Hernán Benítez cree que después de la crisis de 1897, es decir, la sufrida a los 18 años en Madrid, Unamuno "ya no adoptará ninguna otra posición firme y duradera que desmienta la actitud incrédula en que a tan temprana edad se pone su alma" (8).

Tampoco hay fe en el Unamuno visto por Antonio Sánchez Barbudo. La lucha agónica de Unamuno para este investigador es distinta de la expuesta por Marías. En Sánchez Barbudo la lucha no se da desde una apoyatura de fe, sino desde la falta de esa fe. "Unamuno no creía" (9).

En línea semejante se coloca Ceferino Martínez Santamaría al hablar de la "fe incrédula" de Unamuno y de la falta de un "verdadero camino de Damasco" en don Miguel (10).

A nuestro juicio, el más acertado en diagnosticar el fondo religioso de Unamuno, que ha motivado dispares y contradictorias opiniones, ha sido Charles Moeller. Este especialista en cuestiones religioso-literarias está en contra del Unamuno exhibicionista y del Unamuno ateo. Pero tampoco le considera en posesión de una fe sobrenatural procuradora de una paz y una certeza. Cuando se refiere a la conversión de 1897, habla de fracaso y "no porque él hubiera rechazado la fe total, sino porque ésta le resultaba inaccesible y hubo de limitarse a querer creer, sin llegar a quitar la paz del 'Dios que es luz' " (11).

En su magna obra ya había escrito, en el capítulo dedicado a Unamuno, la misma idea cuando decía que "la fe de Unamuno no es la respuesta del espíritu a la luz venida de Dios, portadora

de una certeza sobrenatural: el Diario (y en cuanto a esto me parece único en su género) es el bosquejo de una antropología de la voluntad de creer en un hombre que no ha recobrado la fe sobrenatural " (12).

Unamuno se sitúa así como el hombre religioso con voluntad de creer, contraria a un ateísmo radical, pero sin lograr alcanzar la fe teologal y la paz con Dios.

No faltan tampoco defensores de un Unamuno protestante. José Luis López Aranguren afirma de manera excesivamente generalizadora que el sentimiento y el pensamiento de Unamuno son de origen protestante:

"Me parece que no cabe dudar del origen 'protestante' del mundo unamuniano de sentir y pensar, de la entraña 'luterana' de la obra de don Miguel " (13).

Es cierto que el protestantismo fecundó la obra de Unamuno desde que entró en contacto con los teólogos protestantes liberales y que tal influencia se prolonga más allá de los años en que estuvo más cercano al pensamiento de esta corriente teológica, según lo sostiene Nelson R. Orringen. Pero también es cierto que el escritor vasco presenta un sistema de creencias con ingredientes típicamente católicos, como el principio escatológico, tan fundamental en su lucha agónica, y que se refiere a las doctrinas relativas a la salvación y a la vida eterna, para cuyo logro Unamuno considera necesaria la colaboración personal en contra de la justificación protestante.

En su indudable adscripción de Unamuno a la confesión protestante, Aranguren establece una disyuntiva entre la fe existencial, propia del escritor, y la fe católica. En tal disyun-

tiva parece olvidar Aranguren la diferencia fundamental establecida por Unamuno entre fe católica y fe eclesiástica. Véase esa disociación claramente expuesta por Unamuno en estas palabras de una carta a González Trilla, escrita en 1909, y que por otra parte reitera ideas expresadas meses antes:

"Yo odio el catolicismo oficial, dogmático, eclesiástico, estoy muy conforme en el sentimiento con el catolicismo popular español " (14).

Y en el libro Del sentimiento trágico sostiene que el catolicismo popular, que es su catolicismo, es el que proviene del Cristo atanasiano, el Cristo eternizador y religioso: "El Cristo atanasiano o niceno (que) es el Cristo católico " (VII, p. 147) (15).

La magnificación del talante protestante de Unamuno le lleva a Aranguren a atribuirle un epíteto como "gran protestante"; o esta consideración ciertamente enaltecedora pero exagerada: "Unamuno no se nos aparece como un reformador cualquiera, sino como uno entre la media docena de los más grandes " (16).

No dudamos por nuestra parte de que Unamuno tuvo mucho del protestantismo, pero también descubrió e hizo suyo en "La esencia del catolicismo" algo tan católico como el citado principio escatológico, la "allendidad", cuya vida "hay que ganar" frente a la ética y a la "aquendidad" protestante fruto de la justificación.

Imágenes distintas, facetas diferentes ofrece este poliédrico don Miguel. Los últimos acercamientos a la cuestión religiosa encuentran una vía media entre catolicismo y protestan-

tismo. Y así el citado Martínez Barrera habla de un cristianismo "sincretista" (17) con elementos católicos, protestantes, modernistas ... ; Orringer habla de un "ritschliano católico". Cuando este investigador se pregunta al final de su trabajo ¿es luterano Unamuno, es calvinista?, responde:

"Tan luterano como pueden serlo los evangélicos Ritschl y Harnack, criticados ambos por la ortodoxia alemana; tan calvinista como el nada ortodoxo Sabatier; y menos luterano o calvinista por la incertidumbre de su 'piedad católica', a base de la cual modificaba, con frecuencia ligeramente, las doctrinas recogidas de los tres " (18).

Nosotros coincidimos en esta vía media: Unamuno se nos presenta como un librepensador que sin ser católico, ni protestante, ni ateo, ni místico no pudo dejar de serlo todo al mismo tiempo. Y he de añadir algo que nadie ha tenido en cuenta: su indiscutible "tinte cuáquero", de difícil calibración por interferir con el unitarismo y el liberalismo alemán. Las tres son ramas "heterodoxas" surgidas del protestantismo en las que el libre examen no se constriñe; lo cual explica la apreciable "simpatía" que Unamuno siente hacia ellas.

Su libre creencia descansa en un cristianismo intuitivo, situado más allá de lo que accidentalmente se le pueda haber adherido con el paso del tiempo en las distintas tendencias, iniciadas en los propios Evangelios.

Fue su vida una búsqueda sincera de una fórmula para vivir y trascender la existencia. Y a la vista de los textos examinados y de las manifestaciones y declaraciones, nadie con juicio objetivo y sereno podrá excluirle de la comunidad cristiana ni vincularle con exclusividad a confesión alguna.

CONCLUSION

Hemos examinado textos que van desde 1893 hasta 1935. A lo largo de estos años hemos encontrado un hito fundamentalmente a comienzos de 1907. No obstante, en la evolución del protestantismo hay tres períodos. El primero, de simpatía intelectual o de descubrimiento del protestantismo, llega hasta 1897. El segundo, el del reformador, que pretende descatolizar España, y llegaría hasta 1907. Y el último, en que defiende un catolicismo popular descubierto con ayuda de los protestantes durante la gestación de Del sentimiento trágico, y que se prolongaría hasta el final.

Los reformadores presentan como rasgos destacables la paternidad espiritual y carnal de Lutero, así como su contribución al desarrollo de las lenguas vernáculas. Calvino sobresale como hombre intelectual plurifacético cuya figura queda ensombrecida por la intransigencia en el asunto de Miguel Servet.

Y en cuanto a las denominaciones, sus escritos proyectan una visión negativa del protestantismo español, importado y de una rigidez comparable a la de los católicos; y en general, de todas las ramas ortodoxas. En cuanto a éstas destaca la calvinista, a la que no regatea el mérito de su contribución al desarrollo del liberalismo.

En cambio el sentimiento religioso de Unamuno simpatiza y casi se identifica en algunos momentos con aquellas ramas que, al contrario que las ortodoxas, son consecuentes con el principio del libre examen, herencia permanente en Unamuno, tales como unitarios, liberales y cuáqueros; cuyo deslinde en cuestiones como la relativa a la Trinidad se hace difícil.

Con todo ello la postura religiosa de Unamuno supone un hito miliar entre los escritores contemporáneos. Heterodoxo para los católicos, nadie excepto él se planteó abierta y audazmente descatolizar España en un época en que esa empresa era, fue y sigue siendo, empresa religiosa y sobre religiosa, política. En la generación anterior, la "cuquería" (III, p. 1111) de entonces obligó a encubrir ciertas colaboraciones o ayudas literarias al protestantismo (caso de Núñez de Arce), o a condenar al olvido obras que, protagonizadas por un protestante, podían poner en peligro una carrera artística incipiente (caso de Galdós). Sólo este "donquijotesco don Miguel de Unamuno", como le vio Machado, se enfrentó al ambiente inquisitorial de España con el pacifismo bélico de su vida y de su obra.

NOTAS:

I. LA REFORMA DE ESPAÑA

1. Caracas, Ministerio de Información y Turismo, 1982.
2. Madrid, Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía), 1985.
3. Op. cit., p. 280.
4. Op. cit., p. 234.
5. Todas las citas las hago por Miguel de Unamuno, Obras completas, edición de M. García Blanco, Madrid, Escelicer, 1966-1971. El tomo y la página van incluidos en el cuerpo del texto.
6. Cito por la edición que del espistolario entre Ilundain y Unamuno hizo Hernán Benítez en la segunda parte de su libro El drama religioso de Unamuno, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1949, p. 267.
A Múgica le confiará esta intimidad en fechas posteriores. Y parece que le impulsa a hacerla la favorable acogida que se dispensa a su mensaje. Véase en la carta del 2 de diciembre de 1903, en Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larrain, Madrid, Ediciones Rodas, 2ª edic., 1972, p. 291.
En 1911 Unamuno declaraba que siempre viajaba con un Nuevo Testamento en griego (VIII, p. 318). Sobre cuestiones relativas a las Biblias de Unamuno publicó el pastor protestante Gabino Fernández Campos un artículo titulado "La Biblia de Unamuno", en Panorama Evangélico, núm. 39, marzo, 1983, pp. 6-8, y dice que la versión que más usaba y citaba era la protestante de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera (p. 8).

Sobre las versiones bíblicas en la biblioteca de Unamuno, véase también "Miguel de Unamuno", en Panorama Evangélico, núm. 23-24, mayo-junio de 1980, pp. 16-17.
7. Citado por José María Martínez Barrera, Miguel de Unamuno y el protestantismo liberal alemán, Caracas, Ministerio de Información y Turismo, 1982, p. 98, nota 167.
8. Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larrain, edición citada, p. 291.
9. A Jiménez Ilundain le nace saber esta inclinación prefe-

rente cuando le escribe estas palabras:

"¿Qué culpa tengo de que alguien se haya podido imaginar que soy un sabio encargado de enseñar conocimientos útiles a mis compatriotas y no un ... (diré lo que siento) y no un apóstol, o un poeta o un sentidor cuya misión es sacudir las almas, despertarlas, meterles la vivificadora inquietud religiosa del más allá?".

(Carta del 7 de diciembre de 1902, citada por Hernán Benítez, Op. cit., p. 379.)

10. Hernán Benítez, Op. cit., p. 378. La verdad es que Ilundain era más bien partidario de una predicación menos "mística". En una ocasión en que Unamuno le expone la preocupación religiosa y su estado de ánimo, le responde: "Si yo tuviera un hijo en tales circunstancias [las propias de Unamuno], le obligaría a leer, aunque le repugnara, toda la Biblioteca del antiguo Motín, Voltaire inclusive " (22, 5, 1902; p. 360).
11. Apuntando en otra dirección, hacia los movimientos socialistas (socialistas y anarquistas) y su fundamentación en las capas bajas de la sociedad para ser eficaces, recurre a los antecedentes de la Reforma y la Revolución para confirmarlo:

"Una guerra de aldeanos acompañó el parto de la Reforma, que sólo llegando hasta ellos se asentó; los aldeanos hicieron eterna la obra de la Revolución francesa " (I, p. 81).
12. Miguel de Unamuno-Luis de Zulueta, Cartas 1903-1933, recopilación, prólogo y notas de Carmen de Zulueta, Madrid, Aguilar (Ensayistas Hispánicos), 1972, p. 32.
13. En carta a Ulundain de 13 de mayo de 1902 leemos:

"Si Francia quiere salvarse - dice a propósito del católico Gaultier - tiene que protestantizarse. No puede pasar al racionalismo vivífico sin pasar por el protestantismo " (Hernán Benítez, Op. cit., p. 356). Respecto de Hispanoamérica, hacia 1907 se convertirá en el único depósito de sus ilusiones. Cuando después de varios años de misión apostólica, se vaya desesperanzando de la posibilidad de cambiar y vivificar el espíritu de España, verá el porvenir español en aquellos países americanos. El 16 de enero de 1907 le dice a Múgica: "Y ahora me queda otra ilusión y es la de que para salvar el alma de la casta emigremos los

españoles todos, en masa, a América. Allí esta la España del porvenir." (Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, citada, p. 314).

14. Martín Nozick, Miguel de Unamuno, New York, Twayne Publishers, Inc., 1971, p. 32. Ofrecemos a continuación la traducción al español: "Con una especie de dandismo inveterado, Unamuno se afanaba siempre por conseguir, y lo lograba, una apariencia física única e inequívoca. Casi siempre vestía el mismo 'uniforme civil' que sugería la figura de un clérigo protestante (ser el Lutero español había sido su ambición): traje oscuro cruzado con chaleco cerrado hasta el cuello, y resaltando debajo una camisa sin cuello y sin corbata. Con su pequeño sombrero redondo, el brillo de sus anteojos metálicos, su fuerte complexión, su afilada nariz aguileña, y sus pómulos prominentes configuraban una caricatura donde se mezclan el nombre y el búho." También habla del atuendo unamuniano a la manera protestante Emilio Salcedo, Vida de don Miguel, Salamanca, Anaya, 2ª edición, 1970, pp. 114-115. Del mismo modo son famosas las caricaturas de Bajaría y el retrato de Losada.

15. Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, citada, p. 293.

16. Sobre estos detalles, así como para lo relativo al texto del dictamen de neregías, véase el citado Volumen-Homenaje, al cuidado de Dolores Gómez Molleda, Salamanca, editado por la Casa Museo Unamuno, 1986, pp. 141 y ss.

17. En abundamiento de esta misma idea están también otras palabras a Pedro de Múgica, escritas el 15 de noviembre de 1904:

"Dan en decir que tengo aires de pastor protestante, pero es el caso que los que no hace aún dos o tres años me tomaban a broma, empiezan a irritarse. Esto marcha" (Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, citada, p. 300).

El propio Unamuno no podía hacer oídos sordos a las semejanzas que su porte y actitud despertaban. ¿Eran buscadas?. En estas palabras la preocupación es por la realidad y no por las apariencias.

18. En Camino de perfección (1902), de Baroja, encontramos confirmación novelada de esa denuncia unamuniana. La novela termina con este párrafo relativo al previsible fruto del matrimonio entre el protagonista Fernando Ossorio y su prima Dolores:

"Y mientras Fernando pensaba, la madre de Dolores cosía en la faja que había de ponerle al niño una hoja doblada del Evangelio " (Pío Baroja, Obras completas, VI, Madrid, Biblioteca Nueva, 1947-1951, p. 129).

19. Sobre moralidad y creencia se hablaba bastante por aquellos años en torno a 1905. El cura párroco de Almadén Venancio González decía en 1910 y a propósito de unos datos publicados por Civiltà Cattolica, de febrero de 1906: "Hácese argumento de la criminalidad para combatir la eficacia del Catolicismo." Y a continuación presenta unas cifras proporcionales relativas a homicidios cometidos en diversos países. Según esas cifras, de los países europeos, Italia, España y Bélgica, por este orden, son los que presentan mayor índice de criminalidad. En último lugar está Inglaterra. (Venancio González y Sanz, La bancarrota del protestantismo. Estudio histórico-sociológico-crítico, Prólogo del Excmo. Sr. Marqués del Vadillo, Madrid, Imprenta del asilo de huérfanos, 1910, pp. 220-221.)
Por lo que se refiere a Cromwell, decir que se cuele en su obra con cierto atractivo. Como político, contrasta su actitud con la del artero Enrique IV: "Este hombre [Cromwell] que hablaba en el nombre de Dios no era un fetichista, ni menos un político a lo Enrique IV de Francia, el bearnés, el Borbón, que decía que París bien vale una misa. No, Cromwell no puso la Biblia sobre la cabeza para llegar a ser Protector de su patria, sino que llegó a serlo porque la había puesto " (IV, p. 1200).
También Cromwell contrasta con el pragmatismo de los políticos en general, carentes de ambiciones nobles y vacíos espiritualmente. Al Protector inglés le llevan ideales religiosos (vid. IX, p. 713).
20. Si en la moral Unamuno admite parangón entre países reformados y países católicos, en cultura no parece opinar de igual manera. Hablando de Balmes, "espíritu tan pedestre", dice en 1904: "Escribió una obra, nada corta, pretendiendo demostrar que el catolicismo es más favorable que el protestantismo a la cultura humana, y en cambio, un prelado alemán o austriaco - me parece que el cardenal Hettinger, aunque no lo sé de cierto -, al tratar de eso mismo dice que es perder el tiempo ponerse a refutar a los protestantes que arguyen con que hay más cultura en los países en que ha arraigado la Reforma, limitándose a contestar a ello que la Iglesia católica no se instituyó sino para salvar las almas. Esto es ponerse en lo justo " (I, p. 1110). Más adelante, al hablar de la disolución de la escatología en el protestantismo, esta neutralidad artística desaparece

para destacar la superioridad de la expresión artística católica, o al menos española. Es ya en Del sentimiento trágico (VII, pp. 150-151).

21. Ramón Taibo Cien años de testimonio 1880-1980. Datos para la historia de la Iglesia Española Reformada Episcopal, Madrid, editado por la Iglesia Reformada Episcopal, 1980, p. 22.
22. Cuando Federico Urales le solicita "las principales influencias extranjeras en mi obra", Unamuno le responde estas palabras relativas a su situación espiritual en aquellos momentos de 1901: "A lo que realmente he vuelto es a cierto cristianismo sentimental, algo vago, al cristianismo llamado protestantismo liberal, al de los Baur, Harnack, Ritschl ..." (IX, p. 817).
23. En el mismo lugar y página de la nota anterior leemos: "El anarquismo de un Ibsen me es simpático, y más aún el de un Kierkegaard..." (IX, p. 817).
24. "Aquí, y no en los desmedrados intentos de la madrileña calle de la Beneficencia y sus similares, es donde hay un proyecto de genuina 'Reforma castiza'". (Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, Madrid, Alianza Editorial 'Libro de Bolsillo', 1980, p. 255)
25. De la mediación de Unamuno en pro de Atilano Coco, así como de las cartas de éste y de su esposa a su amigo Unamuno, se ocupó Luciano González Egido en Agonizar en Salamanca, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 96 y ss. A pesar de todo, doña Enriqueta Carbonell, viuda de Coco, me comunicó en febrero de 1990 desde Sevilla, donde reside, que al menos en el tiempo en que marido fue presbítero en Salamanca, Unamuno jamás asistió a su iglesia. (vid. Apéndice III)
26. Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larrain, edición citada, p. 283. La carta es del 16 de agosto de 1902.
27. Miguel de Unamuno-Luis de Zulueta, Cartas, 1903-1933, Recopilación, prólogo y notas de Carmen Zulueta, Madrid, Aguilar, (Ensayistas Hispánicos), 1972, p. 169. La empresa descatolizadora de España era una empresa quijotesca, por lo que eso suponía desde el punto de vista social, político y religioso: "El protestante aparece ante nosotros, más aún que como anticatólico, como un antiespañol. El ateísmo es aún más castizo que el protestantismo.

La herejía se considera un delito contra la patria tanto o más que un delito contra la religión " (VIII, p. 956).

28. idem., p. 195.
29. Idem., p. 203.
30. También lo señala Martínez Barrera, Op. cit., p. 109.
31. Lo confirma Nelson R. Orringer, Op. cit., p. 280.

II. EL UNAMUNO REFORMADOR: INTEGRACION EN EL PROTESTANTISMO

1. Véase "Principales influencias extranjeras en mi obra" (IX, p. 816).
2. "Las dos etapas católicas de Unamuno entrevistas y documentadas por Benítez", en Razón y Fe, t. 146, núm. 656-657, septiembre-octubre 1952, p. 220.
3. IX, p. 816.
4. Op. cit., p. 224.
5. Idem., p. 227.
6. Op. cit., p. 87. En nota al pie, deja constancia de la opinión de Zubizarreta al respecto, el cual fecha la primera incursión en el protestantismo en 1882.
7. En carta del 13 de noviembre de 1893 le dice a Múgica: "Estoy leyendo un libro titulado 'L'Alemagne à la fin du Moyen Age' de Laussen (traducido del alemán), que es un católico de lo más patoso y lerdo que me he echado a la cara. Parece la tal Alemania Jauja; aquello era un paraíso y todos los males han debido de venir de la Reforma. Ya sabrá usted que aunque creo que no soy ni católico ni protestante, el protestantismo me es simpático, pues creo que a pesar suyo ha cumplido un gran progreso y ha sido el paso de la antigua fe a otra más íntima, la muerte de la Iglesia como institución política y la transferencia de los religioso a la conciencia privada " (Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, citada, p. 194).
8. Carta del 3 de mayo de 1896; Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, citada, pp. 221-222.

9. Idem., 228.
10. Op. cit., p. 88.
11. Op. cit., p. 228, nota 16.
12. Op. cit., p. 99.
13. "Yo me siento protestante en lo más íntimo del protestantismo (Harnack, Ritschl, Herrmann, etc. me han convencido de ello)". (Op. cit., p. 99, n. 171.)
14. Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, citada, p. 272.
15. La doctrina unitaria aparecía como el ala más avanzada del protestantismo liberal. Triunfó en la Facultad de Teología de Harvard, y con ella simpatizaba un elenco de personalidad de primera fila. Véase Daniel Rops, Estos cristianos, nuestros hermanos, Barcelona, Luis de Caralt, 1967, pp. 59-60.
16. El 12 de agosto de 1903 escribe a Zulueta lo siguiente:
"Desde que me he metido a leer a los pensadores brotados de la izquierda protestante, del libre pensamiento nacido de la Reforma, he encontrado un pensamiento que enraiza mejor mi corazón y arregla la constante lucha de éste con la cabeza " (Miguel de Unamuno-Luis de Zulueta, Cartas. 1903-1933, ya citada, p. 22).
17. Carta a Alberto Nin Frías, citada por Manuel García Blanco en la "Introducción" al tomo VII de las Obras completas, p. 20.
18. Carta a Ilundain, 7 de diciembre de 1902, en Hernán Benítez, Op. cit., p. 379.
19. Carta a Zulueta de 30 de septiembre de 1903, Op. cit., pp. 29-30.
20. Ibidem.
21. Angel Ganivet, Obras completas, II, Madrid, Aguilar, 3ª edición, 1961-1962, p. 1071.

III. ESPAÑA FRENTE A EUROPA

1. Ya el 13 de noviembre de 1906 escribe al uruguayo Alberto Nin Frías estas palabras desengañadas: "Yo no sé por qué el

Protestantismo histórico no acaba de satisfacerme y me parece poco adecuado para los pueblos que llamamos latinos. Tiene cierta estrechez de criterio y por mucho que quieran sacudirse de ello, siempre conservan un supersticioso culto a la letra " (citado por Martínez Barrera, Op. cit., p. 105).

2. Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, citada. pp. 300 y 313 respectivamente.
3. Miguel de Unamuno-Luis de Zulueta, Cartas 1903-1933, citada pp. 207-208.
4. EL 13 de abril de 1909 le dice en cara a Pedro Múgica entre otras cosas ésta: "Y sigo trabajando en mi Tratado del Amor de Dios, donde voy dejando, nace ya tres años, todas mis inquietudes y tristezas " (Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, citada, p. 315).
5. Nelson R. Orringer, hablando de la influencia que en este sentido ha tenido el protestantismo liberal, escribe: "De Ritschl y de Harnack he aprendido que el catolicismo se basa en el anhelo de vida eterna, nunca garantizada. En Harnack y en Channing, además ha leído que el Renacimiento, la Reforma y la Revolución han sustituido ese anhelo por otro más terrestre, el afán de progreso material " (Op. cit., p. 204).
6. El título de ese capítulo guarda un paralelismo absoluto con La esencia del cristianismo, obra de Harnack traducida al español por José Miró Felguera. Vid. Unamuno-Zulueta, Cartas. 1903-1933, Madrid, Aguilar, 1972, p. 177, nota 3.
7. "En San Pablo el verbo se hace letra, el Evangelio se hace Libro, se hace Biblia. Y empieza el protestantismo " (VII, p. 319),
8. José Ferrater Mora dice sobre esta actitud: "No sólo parece haber sido Unamuno un hispanizante, sino el más radical, extravagante y outré de esa exaltada partida." (Unamuno, bosquejo de una filosofía, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 87)
9. En un artículo titulado "Cuenca ibérica" y publicado en El Sol el 26 de noviembre de 1931, menciona como "próceres renacentistas reformados" que florecen en el paisaje espiritual de Cuenca a los hermanos Valdés: "Flores de este paisaje espiritual aquellos hermanos Valdés de los primeros y próceres renacentistas reformados españoles " (I, p. 646).

10. Las ganas de libertad han sido sólo eso, ganas y "palabras". Al hablar del calvinismo veremos que en un artículo de 1919 reconoce a esta denominación reformada su contribución al liberalismo.
11. Hay bases para pensar que ese espíritu tendente al libre examen y esa resevación de la religión al ámbito de lo privado acaso estuvieran ya en el fondo del alma de Unamuno y el protestantismo no hiciera más que vivificarlas y aflojarlas. Recuérdese lo que dice en "Alma vasca" y "Mi raza", de 1916 y 1904 respectivamente:
"Nuestro sentimiento religioso es hondamente individualista, no se satisface con pompas litúrgicas en que resuenen ecos paganos. Es por dentro un espíritu protestante, es el de un alma que se relaciona a solas y virilmente con su con su Dios, un Dios austero y viril. El calvinismo hugonote comenzó a arraigar en el país vasco-francés; el primer libro impreso en vascuence fue la traducción del Nuevo Testamento, hecha en 1571 por Juan de Lizárraga, un hugonote vasco-francés, bajo los auspicios de Juana de Albret " (IV p. 263). De forma parecida se expresa en "Alma vasca" (III, p. 1261).

IV. LOS REFORMADORES Y LA REFORMA

1. En "Pepadin" puntualiza la edad en que evoca esa palabra "nefando": "allá a mis ocho años " (VIII, p. 355).
2. VIII, p. 144. En otra ocasión los descalificativos para Balmes y para su obra son más mordaces. Dice: "Recuerdo aquella obra de Balmes en que compara el catolicismo con el protestantismo, en su relación con la civilización europea; obra desdichada y deleznable que tanto entusiasmo a los admiradores de aquel espíritu tan pedestre y tan pegado a la tierra en sus especulaciones todas " (I, 1110). Azorín criticó estas opiniones desfavorables de Unamuno al juzgar a Balmes. Dijo del rector salmantino que le juzgó por apariencias y mal, "puesto que no es tan mísero estilista como Unamuno hace suponer " (In hoc signo, en Obras Completas, VIII, Madrid, Aguilar, 2ª edición, 1963, p. 1188).
3. Donoso y Balmes fueron los "únicos escritores de Filosofía que encontré en la Biblioteca de mi padre " (VIII, p. 144).
4. En el capítulo VIII de La agonía del cristianismo, libro al que pertenecen también las palabras citadas, nos viene a decir que son padres - espirituales o carnales - aquellos que tienen simiente de resurrección.

Por su parte, Emilio Salcedo, hablando de la paternidad de Unamuno, dijo: "la paternidad - auténtica prueba de fuego de la hombría - es la más exacta divisoria de la vida del hombre "(Op. cit., p. 74).

5. Con intención de satirizar ciertas consecuencias exegéticas en el campo de la Historiografía ha publicado Erns W. Heine un libro titulado curiosamente La pulga de Lutero. Es una colección de doce relatos breves entre los que se encuentra el que da título al libro. Tomando la historia a contrapelo, llega a conclusiones inesperadas. A partir de los análisis de la sangre contenida en una pulga que picó a Lutero un día de 1525, se llega a la conclusión de que no se habría producido la Reforma de la Iglesia si el monje hubiera reformado su dieta. (La pulga de Lutero, Barcelona, Circe, 1988.)
6. Dice Unamuno a propósito de esta doble heterodoxia y censurando más el delito que al reo: "Pudo escapar de Francia y del cardenal Tournon cuando le iban a quemar vivo, y que como escapó se le quemó en efigie, para ir luego a Ginebra, donde Calvino lo quemó vivo. Si no le hubieran quemado unos, le habrían quemado otros." (Discurso en el Ateneo el 8 de febrero de 1932, en IX, p. 408). Casi literalmente dirá lo mismo en un artículo del 10 de marzo del mismo año (III, p. 806; y VI, p. 939-940).
7. Sobre el efecto que produjo en Inglaterra le dice al hispanista francés: "Y es curioso que aquí pase por una especie de protestante y desde luego por un hereje consumado, y en Inglaterra les haga efecto de un católico a machamartillo." (Carta de 1 de agosto de 1922, citada en la "Introducción" al tomo VII, p. 40.)
8. Vid. VIII, p. 958 donde dice de Rizal: "El pobre Cristo tagalo tuvo en la capilla su olivar."
9. Así se titulaba la Carta pastoral del 19 de septiembre de 1953. Imprenta del obispado de Las Palmas.
10. La valoración personal de la contribución que los reformadores hicieron al desarrollo de las lenguas respectivas la expuso Unamuno en "Por el son a la visión ". Dice de Lutero y Calvino: "Es de notar que los dos grandes reformadores protestantes, Lutero y Calvino, fueron los dos más grandes recreadores de sus respectivas lenguas maternas. El francés de Calvino es una verdadera maravilla, y lo es el alemán de Lutero, cuya más grande empresa fue acaso poner en lengua

vulgar el Nuevo Testamento. En cambio, no sabemos del frío, tortuoso y astuto Erasmo, el latinista, que escribiera nada en el holandés en que le crió su madre " (IV, p. 498).

11. Del sistema educativo de los jesuitas llegó a decir: "La pedagogía jesuítica es una pedagogía profundamente anti-cristiana." (VII, p. 342)

V. EL PROTESTANTISMO Y EL LIBERALISMO

1. Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales, Madrid, Editorial Mezquita, 1982, p. 93.
2. Está expuesta en el libro del profesor de Derecho Civil, José Antonio Alvarez Caperochipi, Reforma protestante y Estado moderno, Madrid, Editorial Cívitas, 1986, pp.141 y ss.

VI. UNAMUNO Y LOS CUAQUEROS

1. Los cuáqueros constituyen un grupo religioso de características muy peculiares. Son cristianos, pero según Julián García Hernando, "dicen no pertenecer al protestantismo, que ha elevado la Biblia a un verdadero culto." ("El cuaquerismo en España", VVAA, Pluralismo religioso I. Confesiones cristianas, al cuidado de Julian García Hernando, Madrid, Atenas, 1981, p. 331.) Sin embargo no podrán negar, pese a su alejamiento, que es una rama desgajada de la Iglesia Anglicana en el siglo XVII.
2. Los unitarios aparecieron en 1825. Proceden de las iglesias reformadas que tienen su raíz en Calvino y Zwinglio.
3. Las confesiones no católicas de España, Barcelona, Península, 1971, p. 231.
4. Citado por Emilio Salcedo, Vida de don Miguel de Unamuno, Salamanca, Anaya, 2ª edición, 1970, p. 64.
5. Op. cit., p. 238.
6. Citado por José María Martínez Barrera, Op. cit., p. 79. El citado ensayo nunca ha llegado hasta nosotros con ese nombre.
7. Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, citada, p. 253.

8. Op. cit., p. 235.
9. Op. cit., p. 331. El libro oficial al que se refiere es el de J.S. Rowntree, La foi et la pratique des Quakers, Genève, 1912.
10. Carta del 18 del 11 de 1906, en Unamuno-Maragall, Epistolario y escritos complementarios, prólogo de Pedro Laín Entralgo y epílogo de Dionisio Ridruejo, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1971, p. 38.
11. Carta del 26 de noviembre de 1906. En la obra citada, p. 41.
12. Pluralismo religioso, I, citada, p. 334.
13. Téngase en cuenta cómo refleja una "serie de Unamunos sucesivos" el P. Félix García: "Lo que dice [Unamuno] en cada momento, responde a lo que pasa por su alma, desgarrada, o por su orgullo, exacerbado. Es una serie de Unamunos sucesivos, sinceros, contraatacantes, incómodos o doloridos, los que hablan por él." ("Prólogo-estudio" a Miguel de Unamuno, Diario íntimo, Madrid, Escelicer, 1970, p. XII.)

VII. LA RELIGION DE UNAMUNO

1. Miguel de Unamuno, Introducción de Juan López-Morillas, Madrid, Espasa Calpe (Selecciones Austral), 1976, p. 175.
2. Idem., p. 186.
3. Idem., p. 187.
4. Idem., p. 188. Cuando Julián Marías escribió esto, en 1942, todavía no se había descubierto el desgarradamente sincero Diario íntimo y el crítico era todavía muy joven. Sin embargo, en ediciones sucesivas de su obra ha mantenido el mismo juicio, para nosotros no completamente acertado.
5. Idem., p. 185.
6. "Sencillez, Jesús mío, sencillez", pide Unamuno en los años críticos de fin de siglo. Diario íntimo, en VIII, p. 818.
7. Por el camino del exhibicionismo se ha llegado a hablar del pensamiento de Unamuno como un "vedettismo". Así Joan Fuster, Contra Unamuno y los demás, Barcelona, Península, 1975, p. 16.

Hay que decir que el ensayista valenciano lo hace con mucha ligereza y ningún análisis.

8. Nemesio González Caminero, "Las dos etapas católicas de Unamuno entrevistas y documentadas por Benítez", en Razón y fe, t. 146, núm. 656-657, septiembre-octubre, 1952, p. 231.
9. "Una experiencia decisiva: la crisis de 1897, "Hispanic Review, 1950, e inserto ahora en la obra colectiva Miguel de Unamuno, Madrid, Taurus, 1974, edición del propio Barbudo, p. 97 de esta última.
10. Ceferino Martínez Santamaría, Itinerario interior de San Agustín y don Miguel de Unamuno, Salamanca, Universidad de Salamanca, Facultad de Filosofía y Letras, 1977, pp. 282 y 305 respectivamente.
11. Textos inéditos de Unamuno. Murcia, Atenas, 1965, pp. 60-61.
12. Literatura del siglo XX y cristianismo, IV, Madrid, Gredos, 4ª edición, 1964, p. 113.
13. Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo), 1980, p. 240.
14. Citado por José María Martínez Barrera, Op. cit., p. 114.
15. De Atanasio dice esto tan "unamuniano": "Atanasio tuvo el valor supremo de la fe, el de afirmar cosas contradictorias entre sí" (VII, p. 147).
16. Op. cit., pp. 252 y 253 respectivamente.
17. Op. cit., p. 117.
18. Unamuno y los protestantes liberales, Madrid, Gredos, (Biblioteca Hispánica de Filosofía), 1985, pp. 223-224.

RAMIRO DE MAEZTU

EL PROTESTANTISMO EN SU VIDA

Este prolífico articulista del 98 nació en Vitoria el 4 de mayo de 1874, de madre inglesa y padre cubano, aunque de ascendencia vasca. El origen británico de su madre va a ser importante para el futuro escritor porque inclinará el interés y las atenciones de Maeztu hacia el pueblo inglés. Ello va a tener consecuencias importantes en su vida y en su obra.

Sobre su madre, Juana Whitney, hemos encontrado esta breve semblanza trazada por Vicente Marrero, que dice así:

"Dirigía la familia, con entereza y natural elegancia, la madre, muy pronto viuda, doña Juana Whitney, una escocesa católica, hija de diplomático, nacida en Niza que entonces pertenecía a Italia -, en donde su padre era cónsul de Gran Bretaña. A ella le deben todos sus hijos el desarrollo de sus vocaciones, la libertad de elegir [...] " (1).

Marrero adscribe a la madre a la religión católica sin sombra de duda. Tampoco titubea en esto Venancio del Val cuando dice que la señora Whitney es "una escocesa católica, de alta posición consular" (2). Pero esta seguridad se torna duda en otro de los estudiosos de la vida y de la obra maeztuanas, Dionisio Gamallo Fierros, quien escribe sobre el particular credo religioso de Juana estas palabras: "Sospecho adscrito - al menos en principio - a un libre puritanismo, muy cuidadoso de la lectura de la Biblia " (3).

Los críticos anglosajones, por su parte, afirman tajante-

mente que la madre de Maeztu era protestante, aunque no parece que esta confesión influyese en la formación de Ramiro. Donald L. Shaw dice: "Pese al protestantismo de ésta, Maeztu recibió una formación muy tradicional y católica" (4). El profesor americano E. Inman Fox coincide con Shaw en este punto y la adscribe a la religión reformada (5). También le asigna este credo Angel Valbuena Prat (6).

Sea como fuere es cierto que, como dice Shaw, Ramiro se educó católicamente y no hemos encontrado en su obra ninguna referencia que mencione el probable origen protestante de su madre. Pero cuando el propio Maeztu habla de los lazos que le unieron a la Iglesia, "si no se rompieron del todo", se debió a la influencia de tres personas, ninguna de las cuales es su madre (7).

Aparte esta cuestión, aún sin dilucidar de forma concluyente, es muy importante señalar que en 1905 Maeztu marcha a Londres. Se inicia entonces un período de 15 años de estancia en la capital inglesa, con salidas a otros puntos de Europa. Durante esa estancia se va a producir un cambio ideológico en 1916. Allí entró en contacto con un grupo de intelectuales que le influirán decisivamente. Pero además hay otro acontecimiento que contribuye poderosamente a cambiar su ideología. El mismo Ramiro de Maeztu nos habla de todo esto en "Razones de una conversión" (1934). Aquí traza un itinerario espiritual e ideológico donde ya con amplia perspectiva cronológica sobre su trayectoria asegura, muy parcialmente, que en ninguno de los miles y miles de artículos escritos durante su vida difícilmente se puede encontrar "algún que otro párrafo contrario a las doctrinas de la Iglesia " (8).

Hay que señalar en primer lugar y como un paso decisivo

hacia ese cambio, la experiencia vivida en una iglesia protestante de Londres. El hecho es considerable porque actúa como un revulsivo que remueve su tradición católica. Ocurre hacia 1909, si tenemos en cuenta la distancia de veinticinco años que media entre el momento en que se produjo y la fecha de redacción del artículo que, como dije antes, es de 1934. Escribe lo siguiente:

"Ya convencido de que el modelo moral para el hombre ha de buscarse en los Evangelios, vagaba por las calles de Londres cuando una tarde vi en la fachada de una capilla protestante, creo que bautista, una inscripción que decía: All foreigners are welcome (Sean bienvenidos todos los extranjeros). Han pasado veinticinco años desde entonces. La sacudida que esas palabras me produjeron me dura todavía. La idea de ser extranjero en una casa de oración me fue tan repugnante que creo ha sido decisiva en mi vida. Ya me daba cuenta de que la invitación se inspiraba en el mejor de los propósitos. Probablemente se trataba de una congregación pequeña y deseosa de extenderse; pero a un español no se le hubiera ocurrido invitar a los extranjeros, ni a los extraños, a entrar en un templo, porque no hay extranjeros para la Catedral de Burgos " (9).

La capilla protestante londinense que se ofrece al paseante con su letrero le está descubriendo a Maeztu la diferencia existente entre la extranjería manifiesta de la capilla y la universalidad, la catolicidad, de la Catedral de Burgos. Como epílogo a este simbólico modo de interpretar las cosas, véanse estas iluministas razones por las que los españoles descubrimos América:

"Años después he podido cerciorarme de que América fue descubierta porque los españoles creíamos que los habitantes

de las tierras desconocidas, cuyos caminos andábamos buscando, podían convertirse y salvarse, lo mismo que nosotros " (10).

Una muestra del universal espíritu redentor que llamó Hispanidad, la cual le fue revelada por un templo protestante y su espíritu de "capillita". Pero no se puede ocultar que está reinterpretaando el hecho desde la perspectiva de su último estado ideológico:

"Era, pues, toda la tradición del catolicismo español la que se revolvía dentro de mí contra el pensamiento de considerarme extranjero en un templo. Entonces no la conocía, pero mi herencia nacional me la hacía sentir " (11).

Se puede considerar por tanto que este inocente letrado de la capilla protestante londinense es elevado por Ramiro de Maeztu a la categoría de torcedor del decurso ideológico de este "extranjero" que acabaría su trayectoria vivificando la España tridentina y austriaca.

Otro factor coadyuvante al cambio ideológico fue la influencia de un grupo de intelectuales y el acontecimiento de la primera guerra mundial. Al declararse la guerra en 1914, Maeztu va al frente vestido de oficial inglés a cubrir la información periodística. Su hermana María de Maeztu nos dice que "allí conoció a un hombre extraordinario, Mr. Hulme, que habría de ejercer sobre Maeztu un hondo influjo de carácter religioso" (12). Este hombre, que murió en la guerra, mantenía la tesis "naturalista" de que el hombre es un ser marcado por el pecado original. Por esta imperfección no participaba de las ideas románticas que le concedían excesiva libertad. Por el contrario, era partidario de restaurar el clasicismo cristiano. Hacia esa misma dirección apuntaban las explicaciones que Maeztu oía al

barón von Hügel en la Sociedad de Londres para el Estudio de la Religión, adonde confluían miembros católicos, judíos, anglicanos y disidentes de la religión. Entre esta pluralidad ideológica el barón le hizo ver la superioridad de la religión católica. Del mismo modo, Arthur G. Penty le enseñó la supremacía por encima del culto a las máquinas para mejorar el mundo:

"Arthur G. Penty [...] me enseñó la necesidad de restaurar la supremacía del espíritu sobre el culto supersticioso de las máquinas a que fían los modernos sus esperanzas de un mundo mejor " (13).

El año 1916 se alza como un mojón importante en su biografía. Tanto es así que su hermana lo considera como la línea divisoria en la producción literaria de Maeztu. Los cuarenta años que van desde la publicación del primer artículo en El Porvenir Vascongado en 1896, hasta el año de su muerte en 1936, se dividen en dos períodos iguales por ese año crucial de 1916. Escribe María de Maeztu:

"En aquella fecha - 1916 - había llegado para él la fecha de la conversión (no de la conversión religiosa a la manera que se entiende vulgarmente, sino de la conversión en su auténtico, etimológico sentido), la del hombre que encuentra, al fin, su vía, su camino, el camino de Damasco que pocos hombres han recorrido con tan altanera vocación de martirio como lo recorrió él " (14).

En ese mismo año contrae matrimonio católico con la joven inglesa Alice Mabel Hill (15) y aparece el libro Authority, Liberty and Function, que fue traducido al español como La crisis del humanismo donde se apunta ya a una visión de la vida y de la historia desde la perspectiva espiritual y católica.

El protestantismo en esta primera parte de su vida ha removido el poso bajo el que dormía su tradicionalismo, a pesar del hecho aparentemente insignificante, como puede serlo un texto fijado en la fachada de una iglesia. El segundo tranco de su biografía registra también otra experiencia relacionada con el protestantismo. Regresa a España en 1919 y permanecerá aquí hasta 1928. Pero en el verano de 1925 viaja a los Estados Unidos invitado por el Middlebury College, en Middlebury, estado de Vermont, para impartir un curso de verano sobre "Don Quijote, Don Juan y La Celestina". Su estancia es breve pero muy significativa. El visitante español comprueba in situ la veracidad de la tesis de Max Weber, que demuestra que los orígenes del capitalismo moderno se explican desde bases no únicamente económicas, y que en gran medida la ética protestante contribuyó a su desarrollo.

Suponemos que Maeztu, a pesar de que no nos ha dicho nada de Max Weber, debía de conocer su obra ya incluso desde su estancia en Londres. Las palabras que hemos reproducido relativas al influjo de Arthur G. Pentz tienen un tono espiritualista que recuerda al enfoque weberiano (16). Fuera de toda suposición, y en el terreno de los hechos comprobables, podemos afirmar y demostrar después que los artículos escritos a raíz de su estancia en Norteamérica expresan ideas consustanciales a las del sociólogo protestante. De este modo podemos decir que lo que había comenzado en Londres encuentra confirmación en esta otra parte del mundo anglosajón.

A partir de 1928 y sobre todo desde 1930 en que regresa de su misión diplomática en Argentina, el pensamiento de Maeztu lleva el sello del más reaccionario tradicionalismo católico, en línea con el polígrafo Menéndez y Pelayo, a quien denostó en otro tiempo.

EL PROTESTANTISMO EN SU OBRA. LA NOVELA

La literatura de ficción creada por Maeztu es muy poco conocida. Ha quedado relegada por la ingente producción de trabajos periodísticos. Corresponde además a los primeros años de su actividad literaria. Sin embargo, como dice Inman Fox, en los primeros años Maeztu compuso "numerosos cuentos" (17). Es además autor de una novela folletinesca de considerable extensión. De esta novela que, según el mismo crítico, "es la única de Maeztu" (18), tenemos que hablar ahora.

En el prólogo a la edición citada en nota anterior, Fox hace esta declaración acerca de la autoría de La guerra del Transvaal:

"Sólo el incrédulo no se dejará convencer de que Maeztu escribió La guerra del Transvaal y que encubrió el hecho por razones profesionales o por la pura diversión de escribir una especie de novela por entregas " (19).

Es una novela de amor y de guerra en la que en el enfrentamiento entre ingleses y boers, el autor manifiesta partidismo a favor de estos últimos. La intriga política se mezcla con la amorosa en una acción en que las conspiraciones y los intereses de seres ambiciosos se enfrentan con la honradez de las almas nobles. No faltan, como es propio del género, las interferencias entre estos dos mundos opuestos. Ello presta suspense a la anécdota, que discurre siempre con fluidez y soltura apoyada en frases breves y diálogos rápidos que acercan los personajes al lector. No está exenta en algunos momentos de rasgos propios de la novela policiaca.

Según el crítico mencionado, la novela se publicó en el

folletín de El País desde el primero de abril de 1900 hasta el 6 de enero de 1901.

La acción tiene lugar entre 1895 y 1900 (20) y gira en torno a la conspiración organizada por un grupo de millonarios ingleses de Johannesburgo contra el Gobierno de las repúblicas surafricanas del Transvaal y del Orange, cuyos gobiernos respectivos están presididos por Kruger y Stejn. Las razones entran dentro del más puro egoísmo económico. El grupo de los millonarios lo componen principalmente Cecil Rhodes, Barnatos, Jamesson, Denver, Beit, Phillips y el propio ministro Chamberlain, quienes se han apoderado de los yacimientos auríferos y diamantíferos y han desplazado de las posesiones bajo las que subyace a los boers o colonos holandeses. A estas apropiaciones hay que sumar además la pretensión de que los beneficios de las explotaciones sean exclusivamente para ellos, lo cual choca con la política de Kruger que consiste en repartir los beneficios correspondientes a toda la nación. Amenazan con derribar el gobierno si el presidente no acude al cambio de política. Como Kruger hace oídos sordos a las presiones, comienza la conspiración y una campaña de calumnias, orquestada desde Londres, y encaminada a provocar una revolución en Johannesburgo y un conflicto que lleve a Inglaterra a anexionarse el Transvaal.

En el fondo se descubre el deseo de vender la compañía explotadora "Chartered", de Cecil Rhodes, cabecilla de la conspiración, porque sus millonarias inversiones no daban los rendimientos apetecidos.

Acercándonos ya al punto de nuestro interés, diremos que entre el grupo de los conspiradores está la heroína de la historia, una mujer "diabólicamente hermosa" (p. 315) que aparece con diversos nombres: el de nacimiento, Berta María Stone; el de

ambiciosa conspiradora, Lady Denver; el correspondiente a su verdadera condición de mujer casada con un pastor protestante, mistres Goodman; y el de miss Flora, que adopta cuando vive clandestinamente en Inglaterra (21).

En el capítulo VI del libro segundo de la segunda parte de la novela, encontramos la historia de su origen, los rasgos de su carácter y las razones por los que abandonó a su marido, el reverendo Goodman. Se puede apreciar un cierto grado de truculencia en todo ello (p. 363).

Pero nos interesa más su marido, el cura o pastor (los dos nombres se alternan) Mr. Goodman. Su nombre es elocuente de su carácter. Además de su filosofía pacifista, "Mr. Goodman era un simple" (p. 363), "un tonto", pero "de gran corazón" (p. 363). Dos motivos le impulsan cuando le vemos en sus breves apariciones: buscar a su mujer Berta y predicar la paz universal. Su primera aparición tiene lugar en el momento en que Alejandro Liebeck, un joven boer, holandés surafricano, está a punto de ser linchado por un grupo de partidarios de la revolución inglesa que le acusa de espía. Así nos describe el autor esa aparición en estos momentos tan apurados para el joven pretoriano Liebeck:

"De pronto surgió de entre el corro que formaba la multitud un ser extraño de largo levitón negro, rostro afeitado y sombrero de anchas alas, que se colocó al pie de la escalera y comenzó a decir:

- Pax hominibus bona voluntatis!

- ¡Que se calle! - gritaron algunos.

- ¡Que hable! - replicaron otros.

- Es el cura loco que predica la paz - se añadía.

- Dejadle hablar!, es muy divertido.

Y el del levitón largo prosiguió, en medio del relativo silencio.

- Haya paz, hermanos, ¿no sentís remordimientos al pensar que vais a mancharos las manos con la sangre de ese cordero, agnus Dei? ¿Se ha muerto en vosotros la voz del Evangelio? ¿Sois sordos a la divina palabra?

¿Estáis ciegos frente al infierno? Ese hombre es inocente..., ¿no lo veis en su cara? ¿por qué la guerra?

¿Por qué el odio? ¿Por qué la muerte?" (p. 358).

Ante este personaje nos llaman la atención dos cosas: el uso del latín cuando comienza su prédica pacifista y la descripción de su indumentaria. Respecto de la primera observación, parece poco verosímil que un pastor protestante se dirija a esa congregación utilizando el latín. Es bien sabido que uno de los nuevos aspectos del orden litúrgico establecido por la Reforma fue la celebración de los oficios religiosos en lengua vernácula, desplazando a la lengua latina. Los reajustes de las ceremonias litúrgicas culminaron en el corazón de la Reforma, es decir, en Wittenberg, en octubre de 1525 (22). En otros puntos de la geografía sajona el culto en alemán se había impuesto dos años antes. Y esta reordenación cultural de tipo popular se aplicaría a todos los países reformados. Por tanto resulta poco verosímil esta atribución y confiere al personaje cierta ambigüedad denominacional, a lo que contribuye también el doble tratamiento de cura y pastor.

En cuanto al atuendo, la descripción es muy parca: un largo levitón y un sombrero de anchas alas. Curiosamente estas son las mismas prendas con que Baroja nos retratará al cura protestante de Bolonia.

Por lo que tiene de coincidencia, creo oportuno confrontar los dos textos. En el texto de Baroja también se alterna el tratamiento de pastor y cura y este es el vestuario:

"... el pastor, con su levita larga, su alzacuello y su sombrero ancho " (23),

En el lugar pertinente hacemos las referencias oportunas al momento cronológico en que Baroja se encontró con este tipo de sacerdote protestante, adelantemos no obstante que fue durante su viaje por Bolonia hacia 1910. Maeztu escribió su novela diez años antes del viaje de su amigo Baroja. La coincidencia debe de ser casual y típica. Aunque podría pensarse que Baroja abocetó este cura y luego lo vistió con las mismas prendas en sus Ensayos (24),

Volviendo a los hechos que sucedían en la ciudad de Johannesburgo con el joven Alejandro, diremos que no será el sermón del cura el que disuada a la multitud de su propósito, sino la intervención de Lady Denver. Es en este momento precisamente cuando Mr. Goodman descubre que esa intercesora es su esposa, aunque ella lo niega. La intervención femenina en pro de la liberación del joven boer es otro hilo que va tupiendo el cañamazo de la trama amorosa.

Ante las presiones de los conspiradores Kruger hace gala de hombre dialogante, pero ello no aplacará los interesados deseos de los millonarios. Este desencuentro provocará la guerra. El final nos lleva al campo de batalla donde luchan dos pueblos "educados en la misma religión" (p. 58). La novela se cierra con este párrafo de pretensiones tan esperanzadoras como inalcanzables, y tan contrarias a la voluntad de Mr. Goodman:

"Y entre tanto, Mr. Goodman, el pastor protestante, verdadero esposo de María, sigue recorriendo el mundo en busca de su mujer y predicando la paz universal."

la obra presenta un dualismo moral muy claro, tanto en lo referente a la trama político-económica como a la amorosa. Y resulta interesante comprobar que en esta novela de 1900 se encuentra ya la defensa maeztuana de lo que más tarde llamará "el sentido reverencial del dinero", que es el espíritu religioso con que debe hacerse uso e inversión de la riqueza; es decir, emplearlo en obras y en empresas que beneficien a la sociedad y no al individuo. Frente al sentido reverencial esta el sentido sensual, puramente egoísta e inmoral de considerar el dinero. En La guerra del Transvaal encarnan uno y otro espíritu el presidente Kruger y el empresario Cecil Rhodes respectivamente. Ya desde estos años, el sentido reverencial aparece asociado al puritanismo de los protestantes:

"La política de Kruger consistía en que las riquezas mineras aprovecharan a toda la nación. La de los millonarios, capitaneados por Cecil Rhodes, en explotar el suelo enriqueciéndose ellos sólo.

Para conseguir lo primero, Kruger multiplicaba las escuelas, los ferrocarriles, los edificios públicos, aumentando los derechos de aduana, gravando las minas, favoreciendo la creación de otras industrias y protegiendo a los obreros en sus luchas con los patronos " (p. 239).

Anteriormente nos ha dicho de este hombre que tiene las virtuosas características de la honradez, el valor y el pietismo, todo ello de origen bíblico. He aquí la etopeya de Oom Paul, "nombre familiar del presidente Kruger":

"Oom Paul es viejo y morirá como ha vivido, hecho un antiguo boer, sin más vicios que el tabaco y el café, con todas las virtudes, la fuerza hercúlea, el ojo certero, la sobriedad perfecta, el valor indomable, la honradez inmaculada y la pietista religiosidad de nuestros padres. Oom Paul morirá sin haber leído más libros que la Biblia " (p. 61).

La noble ambición de socializar la riqueza aparece unida al pietismo público de Kruger. A Cecil Rhodes no le mueve ese espíritu social:

"Rhodes quería la anexión del Transvaal para salvar la situación de su compañía 'Chartered'; sus socios para administrar en su provecho las riquezas todas del Transvaal " (p. 294) (25).

La falta de acuerdo entre estos dos modos de proceder no dejará al presidente Kruger otra salida que dar comienzo a las hostilidades. Su tono dialogante, abierto y concesivo había descubierto los intereses espurios de los millonarios. El narrador toma manifiestamente el partido de los boers, llegando en un momento a hablar de esta guerra anglo-boer como de "una causa santa" (p. 578). Pero advertiremos que la postura de Maeztu sobre este conflicto histórico no fue siempre la misma. Hay diferencia entre la novela y los artículos e incluso entre artículos de una y otra época escritos al respecto. Estableciendo una cronología entre los escritos que giran en torno a esta guerra, E. Inman Fox llega a descubrir estas variaciones que nosotros extractamos así:

- 1°) Los ensayos escritos antes de la novela son pro ingleses. Son dos artículos titulados "Contra nuestra anglofobia.

Antipatía absurda (I)" (Las Noticias, de Barcelona, 16, III, 1900) y "Contra nuestra anglofobia. Vitlanders y boers (II)" (Idem, 17, III, 1900).

- 2°) Los ensayos escritos con posterioridad a la redacción de la novela o durante la misma adoptan una postura opuesta a los anteriores y acorde con la manifestada en la novela "en que se idealiza - dice Fox - la causa boer y en que el autor monta todo un argumento en favor suyo " (p. 19).

A ello habría de añadirse que el pueblo español, a quien iba dirigida la novela, era proboer y no olvidemos que el "autor" bajo el que se encubre Maeztu, Van Poel Krupp, era holandés.

Pero más importante que hallar razones para explicar el diferente punto de vista del joven Maeztu es dejar claro que la novela plantea cuestiones socio-económicas y que este tipo de preocupaciones es una constante en la obra toda de Maeztu. Y aún sobre esto, quiero también señalar que la obra, con esta dualidad de conductas ante la riqueza, está anunciando lo que luego llamará "el sentido reverencial del dinero". Cuando conozca La ética protestante y el espíritu del capitalismo de Max Weber, y el resultado que esa ética ha tenido en Norteamérica, su sensibilidad ante las cuestiones económicas se acentuará. Y veremos que finalmente se orientará hacia un modelo de sociedad basado en el tradicional espíritu católico e imperialista.

ARTICULOS PERIODISTICOS

Un protestante español y un cuáquero americano

Ramiro de Maeztu es autor prolífico y variado (26). Algún

estudioso, como Dionisio Gamallo Fierros, ha cuantificado la obra periodística de Maeztu diciendo que de su pluma han salido trece mil artículos. Este mismo estudioso anunció que con ellos se iban a compilar unas Obras completas de 76 volúmenes. Esto ocurría en 1953 (27). Hoy todavía una gran parte de ellos permanece dispersa por las páginas de los periódicos y espera la mano que los integre en unas obras completas elaboradas con criterios cronológicos. Las pretendidas e inacabadas son, desde este punto de vista, caóticas.

El profesor Fox hizo su aportación a un mejor conocimiento de la obra maeztuana con la publicación de una colección de artículos que tituló significativamente Artículos desconocidos. 1897-1904. No están todos los que reseña en un trabajo que publicó en 1974 bajo el título de "Una bibliografía anotada del periodismo de Ramiro de Maeztu y Whitney (1897-1904)" (28). Pero entre ellos escogió uno que para nosotros resulta de interés. Apareció con el escueto título de "Más frailes" en La Publicidad, 18,V,1902. En él, Maeztu elogia el gesto señero de un recluta pontevedrés, de religión protestante, que hizo valer su fe por encima de todo derecho de fuerza que obligue a violar la conciencia. Entre otras cosas, dice en él el periodista vasco, entonces muy anticlerical, que ese gesto no sirve de nada si liberales y progresistas aceptan el establecimiento de congregaciones religiosas que salían de Cuba puesto que con ellas aumentaba la influencia de la Iglesia:

"No hay esperanza. ¿Qué me importa ese valeroso recluta gallego, de religión protestante, que se ha expuesto a ir a presidio por negarse a rendir las armas ante un símbolo en el que no creía? ¿Qué importan esas bondadosas damas de Marín, que alentaron hasta última hora a ese soldado del regimiento de Zamora, José Grana Touza? ¿Qué importa ese

fiscal militar, señor Naveira, que reiteró [sic] (29) la acusación de desobediencia, acaso por vislumbrar que sólo cuando la patria posea caracteres como el de Grana Touza tendrá derecho a afirmar su independencia en el concierto de los pueblos europeos? " (30).

Estos son los hechos aleccionadores. Maeztu se solidariza con el gesto de ese muchacho y con el aliento que le dan las damas de Marín, así como con la retirada de la acusación, porque en ese detalle y en ese rincón geográfico vislumbra el nacimiento de una libertad de espíritu basada en la conducta de este soldado, símbolo y ejemplo de depuración de conciencias:

"He aní - prosigue - fenómenos discontinuos. Desde este Madrid, fútil y triste, tiendo la mano a ese soldado, a ese fiscal y a aquellas damas; tiendo los brazos a esa provincia de Pontevedra, que empieza a comprender la necesidad de depurar creencias y a robustecer al mismo tiempo la moral; primera provincia española en advertir que la libertad de espíritu sólo puede cimentarse sólidamente en la autoridad de la conducta, primer rincón patrio en reparar que no se puede dar principio a una edificación por los pisos altos, que no es posible andar por la manigua sin abrir caminos ni fijar mojones, que si se quiere llegar a la verdad hay que someter a serio estudio y a examen libre la fe de la niñez " (31).

Son palabras muy significativas. Propone una revisión de la fe heredada y una adecuación entre los credos y las conductas. Fluye por ellas una corriente de declarada simpatía con ese gesto aislado y minúsculo que abre caminos, y que contrasta con la silenciosa actitud de condescendencia que adoptan los liberales y progresistas al aceptar, anuentes, el establecimiento en

España de las congregaciones religiosas que podían salir de Cuba. En el soldado pontevedrés veía Maeztu un ejemplo de compromiso leal entre actos e ideas. En cambio, las sedicentes fuerzas de ideología avanzada se mostraban infieles a ella al no frenar la influencia creciente de la Iglesia.

El artículo termina con estas palabras de furibundo anticatolicismo:

"Dejémonos llevar por el artístico basurero de la religión católica. Nuestro estiércol, manejado por otros hombre, tal vez sirva de abono " (32).

En contra de lo que dice el propio Maeztu en "Razones de una conversión", no es difícil hallar algún párrafo contrario a las doctrinas de la Iglesia. Aunque a decir verdad, las palabras citadas no van contra ninguna doctrina sino contra la Iglesia toda. Tal vez por eso se sintiese reticente a hablar de los escritos de esta época juvenil; y la propia hermana devela cierto temor de publicar en libro artículos de esta etapa (33).

Ceñidos a nuestro tema, diremos que Pontevedra fue uno de los núcleos donde echó fuertes raíces el protestantismo después de 1869. La labor la inició el pastor Blamire, pero luego se incorporó a la tarea emisora la joven inglesa Lidia Brooks, más tarde Lidia Wirtz por contraer matrimonio con Luis Wirtz. De la propaganda evangélica de Lidia Wirtz ha dejado testimonio su hija en el libro Cosecha española. La región gallega fue una de las partes donde más fructificó el protestantismo. Uno de los conversos a la religión de estos misioneros pudo ser el recluta José Grana. El editor Inman Fox no nos da ninguna referencia o su identidad, pero se trata de uno de los frecuentes casos existentes en la historia del protestantismo español (34).

El caso que nos ocupa saltó a la prensa nacional y puso de relieve el problema que se planteaba entre la libertad de conciencia y las ordenanzas militares. El Imparcial del 14 de mayo de 1902 reproduce una crónica de su corresponsal en Santiago de Compostela, dando cuenta del hecho, así como de la firmeza de convicciones del soldado, del apoyo, incluso económico, dice el corresponsal, que le prestan las señoras protestantes, y de la resolución, finalmente favorable, para el procesado (35).

El protestante José Grana Touza se alza como ejemplo de coherencia y de indoblegable defensa de la libertad de conciencia. En el año 1908, Maeztu ensalza en un cuáquero americano llamado John Greenteaf Whittier el sacrificio de las ambiciones y el brillante porvenir por fidelidad a una ideología.

John Greenteaf Whittier fue un famoso periodista americano que se distinguió por su campaña en pro de la abolición de la esclavitud en los Estados Unidos. Su cuaquerismo inflexible y sus ideas abolicionistas llevaron a una turba de enfurecidos a arrasar los talleres y oficinas de los periódicos donde publicaba sus artículos; incluso lapidaron su persona varias veces. Pese a todo, se mantuvo firme en su defensa ideológica y cuando una vez, ganada ya la causa que él se adelantó a defender, lleno ya de fama y de respeto, un joven le pidió consejo, Whittier le respondió:

"Hijo mío, si quieres éxito, únete a una causa impopular, pero generosa, y arrójate a ella todo entero".

A esta respuesta, Maeztu apostilla:

"Y aún Whittier debió haber suprimido en su consejo el inciso de si quieres éxito, porque pudo haber comprendido

que el éxito, el éxito legítimo, no el que se fragua un Grabiél [sic] d'Annunzio, una Carolina Otero o un fabricante de específicos; no el éxito para la galería, sino el otro, el del triunfo de la causa generosa, sólo ha de mirarse como don de Dios, que nos venga de añadidura. A veces viene; a veces no. Lo esencial es que se nos eduque en el amor del sacrificio y de la lucha, que se nos enseñe que el premio seguro es el sentir en algunos momentos brillantes que nuestra vida no se vive en vano."

Estas palabras pertenecen a "Las causas impopulares", de 1908 (36). Y es el envés de esos modelos que se presentan a la juventud, como por ejemplo el del jugador afortunado. La moraleja del artículo se fija en las últimas palabras reproducidas. Y en general hace una defensa del modo de entender la realidad, que ha de ser aquel que se fije en el esfuerzo y no en el resultado exclusivamente. Esta preferencia valorativa dice ser propia de los sajones.

En esta doble perspectiva posible de los hechos se deja entrever la filosofía político económica de los pueblos anglosajones. Existe un párrafo, en este sentido, que se adelanta otra vez a lo que veremos a continuación, al sentido reverencial del dinero. Ya mencionábamos este asunto con motivo de las conductas opuestas de Kruger y Cecil Rhodes en La guerra del Transvaal. Ahora, en "Las causas impopulares" da un paso más hacia ese concepto ético de la economía que consiste en invertir para el desarrollo de la industria y el bienestar de la sociedad y que se opone al uso especulativo y egoísta de la riqueza. Maeztu, hablando en tercera persona de sí mismo, escribe estas palabras que dice le distancian de épocas más materialistas, más económicamente irreverentes, y que le acercan a la interpretación religiosa de la economía:

"En la actualidad su admiración hacia las máquinas y las chimeneas es mucho menos incondicional. Porque hay máquinas y máquinas. Detrás de algunas hay sacrificio, esfuerzo, privaciones, inteligencia y una idea industrial. Pero detrás de otras no hay nada de eso, no hay más que dinero y una especulación a base arancelaria. Hay fabricantes españoles que crean riqueza, hay otros que impiden al país su desarrollo y hasta la subsistencia de su riqueza actual. Hay buenas fábricas y malas fábricas, porque hay fabricantes creadores y fabricantes especuladores. Consecuentemente hay que abominar de esto para querer a los primeros. Y, en todo caso, es innecesario ponerse de rodillas a adorar las máquinas - fetiches. El verdadero objeto de nuestro culto ha de encontrarse en el esfuerzo material, moral y mental que los crea y anima " (37).

La ética protestante

Esta propuesta conductual de 1908 la va a encontrar aplicada en los Estados Unidos. En el seno de esa sociedad va a apercibirse del alcance tan trascendente que tiene el realizar los deberes laborales y sociales con un sentido religioso. Realmente desde el acontecimiento histórico que supuso la pérdida de Cuba y Filipinas, le preocupa a Maeztu saber cuál es la razón por la que los pueblos anglosajones son superiores a los mediterráneos e ibéricos. En la brevísima nota preliminar de Norteamérica desde dentro se dice que cuando fue a Estados Unidos "llevaba una idea que puntualizar o desechar, parecida a la que veinticinco años atrás le condujo a Inglaterra. Entonces, se preguntaba: ¿En qué consiste la superioridad de los anglosajones?" (38). La derrota de los barcos españoles en Cavite y en Santiago de Cuba supuso un golpe mortal para el país. Las reacciones contra la clase rectora las llevaron a cabo princi-

palmente los noventayochistas. En este estado de preocupación, Maeztu se hace eco de la publicación de un libro de E. Desmolins, un educador francés, titulado A quoi tiens la supériorité des anglo-saxons?, en Vida Nueva, 23,IV, 1899 (39). La respuesta del francés no le convenció y pasó en Inglaterra muchos años sin encontrar una solución satisfactoria. Fue ya al final cuando en la Sociedad que alentaba el barón von Hügel descubre la importancia de aunar religión y trabajo. Aunque, como hemos visto, desde La guerra del Transvaal se perciben esos síntomas de hermanamiento ético-laboral. El mismo explica ese alumbramiento de la respuesta en el artículo que encabeza la serie integrante de Norteamérica desde dentro:

"En los últimos años de mi estancia en Inglaterra, cuando ya me había casi olvidado de la pregunta relativa a la superioridad de los anglosajones, me di cuenta de que los ingleses de los siglos XVII y XVIII habían llegado a creer que la salvación de su alma se conocía en el cumplimiento de sus deberes en el mundo. Creo que fueron los debates de la Sociedad Londinense para el Estudio de la Religión, que inspiraba el barón von Hügel, los que me hicieron vislumbrar el alcance de ese sentimiento religioso de los deberes mundanos " (p. 13),

No menciona a Max Weber, que fue el que reveló el desarrollo del espíritu capitalista basado en presupuestos religiosos, pero en una Sociedad de esas características y con estas declaraciones a la vista, el sociólogo alemán debió de ocupar la atención de algunos debates y comentarios entre los miembros de la misma.

El caso es que en 1925 tendrá la oportunidad de verificar la explicación. Lleva ya varios años en España, desde su vuelta

de Londres, cuando recibe la invitación para profesar un curso de verano en Norteamérica. Esta oportunidad aceptada le permite declarar:

"He venido a los Estados Unidos, casi exclusivamente, a confirmar si vale para este pueblo la lección que aprendí en Inglaterra " (Norteamérica..., p. 52).

De la breve estancia saldrán gran cantidad de artículos que hoy están recogidos en dos libros: El sentido reverencial del dinero y Norteamérica desde dentro. En realidad, los dos son uno y el mismo. En ellos da fe y divulga la respuesta que durante más de veinticinco años ha estado buscando. La idea que vertebraba la doble colección de artículos es el excelente funcionamiento del capitalismo americano, las causas religiosas que contribuyen y hacen posible ese funcionamiento y las beneficiosas consecuencias económicas y sociales que se derivan (40).

Los artículos iban dirigidos a varios medios informativos (El Sol, La Prensa de Buenos Aires, y los cubanos El País y El Mundo). El carácter independiente del artículo periodístico y la pluralidad de los órganos que los difundían permitían la insistencia, con variaciones, que hoy descubrimos al leerlos consecutiva y conjuntamente. Las variaciones de este modo se tornan reiteraciones. Si utilizásemos un símil musical diríamos que son la misma nota musical arrancada a distintas cuerdas. Por lo que a nuestro tema concierne, que no es poco, podemos reunir esas variaciones en dos ejes temáticos, que son el origen del pueblo americano y la ética puritana o calvinista. Esta, con su escrupulosidad laboral y su sentido reverencial del dinero, echó las bases de la grandeza americana, y piensa Maeztu que puede servir de lección a los españoles.

En cuanto al primer punto, Maeztu considera que hay una diferencia radical entre los habitantes de Estados Unidos y los de otros países europeos. La diferencia descansa en la procedencia urbana de los norteamericanos. Mientras en nuestras ciudades, la mayoría de sus gentes procede del campo, el agro de los Estados Unidos está poblado por gentes urbanas que llevan en su alma un espíritu enérgico y expansivo del que dan fe los pioneros y los colonos puritanos. Puritanos y pioneros, de alma soñadora, tenían un interior forjado en el combate con la Naturaleza y con el indio, porque, vecinos de la ciudad, llegaron a América con el sueño de mejora y el valor y el tesón que imprime carácter en los hombres de la ciudad.

Sobre este carácter hecho de circunstancias, escribió un artículo que La Prensa publicó el 25,X,1925, como "El pioneer y sus sueños". Le sirve de ejemplo el caso de la doctora Anna Howard Shaw. "Se trata de una pioneer de los movimientos sufragista y prohibicionista y de una de las confesiones protestantes" (41). Esta adelantada mujer escribió la Historia de un pioneer. Maeztu se hace eco del contenido y subraya esa procedencia urbana de las gentes emigradas a Norteamérica y su ideal de mejora social de este modo:

"Mientras que las ciudades de Europa están habitadas por hijos de los campos, las tierras de los Estados Unidos han sido pobladas, al contrario, por los hijos de la ciudad. Y cuando se quiere uno explicar el celo que ponen los norteamericanos en las obras de servicio social, y especialmente en las instituciones de enseñanza, creo que no debe olvidarse el hecho de que lo mismo puritanos que pioneers son hijos o vecinos de la ciudad y fueron a América ya tocados de los sueños urbanos de mejoramiento colectivo, social " (42).

Para Maeztu estas dos clases de individuos entroncados por su origen ciudadano constituye dos factores fundamentales para explicar la grandeza americana. Maeztu concede más espacio a los puritanos. Estos hombres puritanos se asientan en el campo, y, esto es lo importante para nosotros, llevan una impronta bíblica que impregna toda su vida y todo su ser interno y externo. Hasta la choza que los guarece, alzada simultáneamente junto al templo, está empapelada con hojas de la Biblia:

"Hombres de la ciudad, llevaron a las selvas vírgenes sus ideales y sus utopías. Las primeras cabañas que se alzaban en el bosque americano se empapelaban con hojas de periódico o con las de alguna Biblia rota. Al mismo tiempo que la choza alzaba el puritano su meeting house (casa de reunión), como llamaba al templo " (43).

Como decimos, Maeztu es más pródigo en señalar la contribución y el valor del puritanismo en el proceso histórico de los Estados Unidos. Después de apuntar esos rasgos de procedencia, acerquémonos para ver en qué medida el puritanismo forjó con su carácter el ser de los Estados Unidos.

En una ocasión nos advierte el profesor visitante que por puritanismo entiende el calvinismo en general (44), y dice que esta rama del protestantismo pone especial énfasis en la vida civil, intramundana, y sobre todo destaca la escrupulosidad con que cumple el puritano sus tareas. Anclado su espíritu en una firme creencia en Dios, cumplirá sus tareas civiles en esta tierra con una perseverante escrupulosidad. Maeztu se fija en dos: la laboral y la social. Hace notar el fenómeno peculiar de que en los países del centro y norte de Europa, es decir, en los países donde se implantó la Reforma, se percibe una estrecha

relación entre trabajo y religión. La propia lengua lo revela claramente. Los términos usados para designar la actividad laboral hablan de esa conciencia escrupulosa en el desempeño del trabajo. Precisamente "Concienciosidad" es el título de un artículo publicado en el madrileño El Sol (13,IV,1926), que recoge esos caracteres lingüísticos en que vemos fundidos oficio y misión. Los pueblos mediterráneos o católicos, por el contrario, disponen de términos distintos para uno y otro caso. Comienza con una referencia a la palabra con que titula el artículo: "concienciosidad". "La palabra no está en el diccionario", escribe. Pero tampoco hemos de pensar que es un neologismo acuñado por él. Parece que lo ha oído en labios de un patrono alemán, pero lo cierto es que la toma, casi con toda seguridad, de Max Weber, a quien debe también estas especulaciones filológicas. Dice Maeztu:

"La palabra no está en el diccionario, pero me decía un patrono alemán, establecido entre nosotros, que los obreros españoles eran tan inteligentes como cualesquiera, y dispuestos al mayor sacrificio por entusiasmo hacia la obra, o por amistad hacia el patrono, pero (algún pero habían de tener) faltos de concienciosidad cuando no trabajan por gusto o por cariño " (45).

El fragmento tiene aquellos signos característicos de un cauteloso reformista: señala las buenas cualidades y la carencia de otras que podían mejorarlas. Es una observación sobre el carácter laboral de los españoles mediatizada por un patrón alemán. Podría ser. Pero sospecho que se trata de un recurso para objetivar una de las ideas de Max Weber y circunscribir la observación del sociólogo a los límites geográficos españoles. Las palabras de Weber son éstas:

"Precisamente este universal dominio de la falta más absoluta de escrúpulos cuando se trata de imponer el propio interés en la ganancia de dinero, es una característica peculiar de aquellos países cuyo desenvolvimiento burgués capitalista aparece 'retrasado' por relación a la medida de la evolución del capitalismo en Occidente. Cualquier fabricante sabe que es justamente la falta de concienziosità de los trabajadores de países como Italia (a diferencia de Alemania, por ejemplo) uno de los obstáculos principales de su evolución capitalista " (46).

Si en lo atañente a la "concienciosidad"_se le puede conceder el beneficio de la duda, ésta se desvanece totalmente al cotejar otro texto maeztuano, en que se manifiesta como filólogo, original sólo aparentemente, y las palabras de Weber. Maeztu nos asegura que lo que ha hecho posible la industria moderna ha sido esa concienciosidad en el trabajo. Apoyado en la filología sigue el proceso de su aparición señalando que los clásicos carecían de un vocablo que encerrase los conceptos de vocación y oficio. La existencia de palabras distintas para esas dos realidades conceptuales es también propia de las lenguas románicas, que designan a lo espiritual con un término y a lo material con otro. En los pueblos germánicos se observó el mismo fenómeno hasta el siglo XVI. Dice Maeztu:

"Fue en los siglos XVI y XVII cuando empezó a generalizarse en estos últimos el uso de palabras que significaban al mismo tiempo la vocación y el oficio, como Beruf, en alemán; calling, en inglés; beroep, en holandés; Kald, en danés, y Kallelse, en sueco, palabras todas ellas que significaban, a la vez, el estado a que la Providencia nos llama, y el oficio, profesión u ocupación de cada uno " (47).

De reputado filólogo habría que calificar al periodista vitoriano, si no hubiésemos descubierto que los cinco términos procedentes de otras tantas lenguas no románicas están en la famosa obra de Weber. En su capítulo III, dedicado a la "concepción luterana de la profesión", leemos estas palabras que explican la paternidad de las de Maeztu:

"Prueba el léxico, y así han tenido la amabilidad de confirmármelo mis colegas los señores BRAUNE y HOOPE, que antes de las traducciones luteranas de la Biblia la palabra 'profesión' (Beruf), en holandés beroep, en inglés calling, en danés Kald y en sueco Kallelse, no aparecen en ninguno de los idiomas que actualmente la contienen en su actual sentido puramente profano. [...] La creación del concepto moderno de 'profesión' arranca incluso gramaticalmente de las traducciones de la Biblia, concretamente de las protestantes, y sólo en TAULER († 1361) se encuentran atisbos del mismo, que más tarde señalaremos. Todos los idiomas que han sufrido la influencia dominadora de las traducciones de la Biblia han formado la palabra, mientras que esto no ha ocurrido, al menos en este sentido, en aquellas lenguas, que, como las románicas, no han sufrido ese influjo " (48).

En estas consideraciones filológicas, Maeztu no cita a Weber. Un medio periodístico diario no es el lugar idóneo para hacer ensayos y citar fuentes; aunque bien mirado, una mención no recargaría al escrito de excesiva erudición (49). De todas formas, hay que decir que las ideas generales expresadas en el conjunto de artículos nacidos de su estancia en Norteamérica y que dieron lugar a los dos títulos ya citados, le convierten en un divulgador de la tesis weberiana.

Naturalmente, las consecuencias de este modo diverso de

entender el trabajo entre los países reformados y no reformados supera la mera reflexión filológica. Afectan al desarrollo o retraso económico e industrial. Los países que confundieron oficio y misión experimentaron un desarrollo industrial; en cambio fue decadencia la que sufrieron los países que separaban la tarea de la vocación:

"Allá donde la palabra oficio significaba al mismo tiempo vocación, los hombres trabajaron como si de su faena dependiese la salvación de su alma. Acá, donde la vocación era una cosa y el oficio otra, los hombres no se afanaron sino meramente por ganarse la vida. Los pueblos de la confusión prosperaron. Los de la claridad, en cambio, quedaron rezagados " (50).

La entrega vocacional al trabajo esta impulsada por esa fe religiosa que renovaron y reformaron los países protestantes. Este espíritu de piedad laboral adquiere rasgo de sacramento (51), y de él deriva el sentido reverencial del dinero. Ambos producen la riqueza.

Este sintagma, sentido reverencial del dinero, teñido de religiosidad, sirvió, como sabemos, para dar título a una colección de artículos y se prestó a confusión en alguna ocasión. No se trataba, como puede hacer pensar en un primer momento, de estimular la adoración al becerro de oro, sino de expresar sintéticamente una actitud que redundaba en una economía próspera y pacífica. En este sentido, el título de otro artículo "oro santo" (52) es ilustrativo de la consideración sagrada y reverente con que los americanos manejaban el dinero y la riqueza. Es un concepto superior que lleva a los pueblos que lo sienten a un dinamismo económico en que la generación de la riqueza no es un puro materialismo, sino un deber espiritual

desligado de toda connotación de sensualidad (53). En "La lotería" encontramos expuesto el concepto azaroso que los españoles tenemos de la economía y traza además una línea demarcatoria entre calvinistas y demás religiones citadas. Al calvinista:

"su prohibición moral le impide derrochar sus disponibilidades, como las gastan el pagano, por sensualidad, el judío por vanidad, y el católico por una y otra causa " (54).

Los católicos son irreverentes sobre los demás. No deja de ser reseñable, pues adquiere más relieve en el católico convertido que es Maeztu desde 1916. Pero no sólo eso; va más allá cuando nos dice las razones en que se fundamenta la doctrina católica respecto de la riqueza y el trabajo: en el mismo Santo Tomás:

"A unos y a otros [españoles y portugueses] es común el sentido tomista de la propiedad y del dinero. Mientras los puritanos de la América del Norte interpretan al pie de la letra la sentencia de San Pablo 'El que no trabaja no debe comer', Santo Tomás de Aquino enseña que la obligación del trabajo ha sido impuesta al género humano, pero no al individuo. Que el individuo se vea o no obligado a trabajar es éticamente indiferente, como el comer y el beber, y contigit ex causis naturalibus, acontece por causas naturales " (55).

Tampoco estas palabras le pertenecen con propiedad. Están también en el capítulo III de La ética protestante, donde vemos que Weber se apoya en el presbiteriano y propagandista de la ética puritana Richard Baxter para su exposición sobre el ascetismo laboral puritano (56).

Es oportuno señalar que estas actitudes tan distintas entre seguidores de una y otra religión cristiana son adquiridas por educación (57). En algún momento vemos incluso que Maeztu, basado en el principio de que no es un hecho natural, recomienda a la Iglesia católica que modifique el sentido de la riqueza. Puesto que no se trata de poner en cuestión los dogmas sino de despertar un ethos, dirá:

"No veo yo razón alguna para que la Iglesia Católica no se cuide en lo porvenir de subrayar la importancia que tiene el cumplimiento de los deberes de cada hombre respecto de la sociedad. Hasta me parece probable que lo haga en cuanto se dé cuenta de que los cañones y acorazados de los países católicos no podrán luchar en condiciones de éxito con los países protestantes, si los industriales católicos no ven en la industria más que un negocio, mientras los protestantes consideran en la escrupulosidad del trabajo industrial, además de un negocio, como la certidumbre de su salvación " (58).

Esta ética no es doctrinal, no exige principios dogmáticos, dice Maeztu. Efectivamente, Weber tampoco afirma que el espíritu capitalista es exclusivo de la Reforma, aunque establece una relación muy estrecha entre la modalidad de fe calvinista y la ética profesional (59).

Y si es cierto que el ethos, aplicado en los países protestantes ha creado un desarrollo industrial superior al existente en los países católicos, también es cierto que ese pietismo laboral con su sentido de la responsabilidad fomenta las obras benéficas mediante donaciones para fines filantrópicos. Maeztu encuentra tres razones explicativas por las que se hacen esas donaciones:

"Dan al hombre que lo realiza el mismo bien que el católico obtiene de la práctica de los sacramentos, a saber: el signo externo de la posesión de la gracia, o sea la certidumbre de la salvación; segunda, que la práctica de estos donativos evita que el dinero se gaste en fomentar vicios y vanidades, con lo que se sortea uno de los peligros más graves que acompañan a la riqueza; y tercera, que estos dos sentimientos han creado un estado social de conciencia, por el que ha llegado a estar mal mirado el rico que rehúye su cooperación a las obras de servicio social, y esta conciencia actúa ya independientemente de las razones teológicas que la produjeron " (60).

Esquemmatizando las ideas madres que hemos tratado de exponer, diremos que la ética protestante despierta en el puritano la escrupulosidad laboral y un sentido reverencial del dinero que obliga en conciencia a utilizar la riqueza, que es signo sacramental de salvación, responsablemente. Dos son las maneras principales que hemos visto: la reinversión, con el consiguiente desarrollo industrial, y la donación, que beneficia a la colectividad.

También es muy importante señalar que de ese sistema sustentado en el pietismo se desprenden otras consecuencias muy relevantes ante los ojos del profesor español. Estas son más bien de carácter político. No son infrecuentes las alusiones que se refieren al hecho de que el sistema capitalista hace desaparecer la lucha de clases. El obrero, bien retribuido por el patrono, tiene la oportunidad de convertirse en capitalista (61). Y surge un estado "en el que todos trabajan, todos poseen, todos ahorran, todos gastan y todos pelearán, en caso necesario, contra lo que ponga en peligro la continua ascensión de su pueblo a un tipo mejor de vida " (62).

Son muy claras también las ideas que se van deslizando en algunos artículos y que apuntan hacia un régimen autoritario y disciplinante como fundamento en el que sostener la grandeza nacional de los pueblos. En realidad, venimos a descubrir que la piedad laboral, el sentido reverencial, la inversión industrial y las donaciones son las consecuencias derivadas de una disciplina férrea forjada en Inglaterra durante la dictadura cromwelliana y prevaleciente en la Nueva Inglaterra de los primeros tiempos (63).

En esta disciplina impuesta piensa Maeztu que radica la grandeza de los Estados Unidos. Pero en la actualidad, dentro de esa sacralización generalizada de la vida socio-laboral, nacida durante la dictadura de Cromwell, Maeztu aprecia algunas grietas paganas que entrañan algunos riesgos para esa grandeza. Según Maeztu, la grandeza se cimenta sobre el sacrificio y no sobre la libertad, como ocurre "en estos tiempos":

"Sobre el sacrificio voluntario de los justos e involuntario de los pecadores se erigía la futura grandeza nacional. En estos tiempos de ahora hay intelectuales de vida irregular que quieren fundar en la libertad la grandeza de los pueblos. Yo no puedo creer en más grandeza colectiva que la que en sacrificios individuales se cimente " (64).

Al final, podemos darnos cuenta de que esta visión del pueblo norteamericano dista mucho de ser panorámica. Se ha centrado fundamentalmente en el sistema económico y laboral y en los cimientos puritanos que lo sostiene. En alguna ocasión hace mención al sistema de enseñanza, a algunos detalles de la mujer norteamericana en cuya libertad ve el fantasma del paganismo, así como en otros detalles de idolatría (65). Tampoco se olvida de los disidentes de este sistema de organización, como en el

elocuente artículo "Contracorriente" (66). Pero en realidad nos presenta el esquema económico de la sociedad norteamericana. Hay que entender que la inmersión de que habla el título (Norteamérica desde dentro) se refiere no a la vida interior sino a los mecanismos íntimos de su funcionamiento socioeconómico.

Y lo que hemos podido aprender de los americanos es aquello que faltaba en la España del primer cuarto de siglo: pujanza económica. Con estos artículos pretendía mostrar que hay medios para lograr la grandeza de una nación sin recurrir a una revolución, que se puede alcanzar una mejor distribución de la riqueza y una prosperidad colectiva sin enfrentamiento entre las clases, sino por una cooperación mutua, basada en el carácter sacramental del trabajo y del capital y por la entente cordial entre patrón y obrero, según defiende la idea Thomas Nixon Carver, cuyo libro The Present Economic Revolution in the United States comenta Maeztu (67).

Con este afán avalístico glosa otros títulos que explican los hechos que observa, o le sirven de reflexión o refuerzan las razones justificativas de las estructuras económicas y sociales de Norteamérica. Así, Benjamin Franklin y sus Consejos necesarios a los que quieren hacerse ricos; o Wilbure Abbot, quien en The New Barbarians hace un alegato contra el socialismo; o Richard Morse y su Fear God in Your Own Village, que responde a las tesis socialistas y eleva a la categoría de santos a los capitalistas ("Los buenos patronos, los capitalistas inteligentes, vienen a ser para el reverendo Morse los verdaderos santos de estos tiempos.")(68); o el ya mencionado de la doctora Ann Howard Shaw, que convierte su conmovedora historia en paradigma del alma soñadora y expansionista de los pioneros.

De este modo, el viaje a los Estados Unidos, además de

comprobar la respuesta, teórica, que encontró en Londres acerca de las razones de la superioridad anglosajona, enseña que las estructuras norteamericanas fundamentadas en un ethos adquirible pueden ser un ejemplo aplicable en el mundo hispánico (69). Entre el mundo sajón y el ibérico hay una desigualdad marcadísima. Maeztu utiliza un símil desprovisto de toda belleza poética para cuantificar esa desigualdad. Viene a decir que entre la América ibérica y la sajona hay la misma diferencia que la que media entre una navaja y una ametralladora (70).

Maeztu es contrario a las explicaciones de aquellos que ven las diferencias en razones naturales o de clima. La superioridad de los anglosajones para este discípulo de Weber es resultado de especulaciones teológicas (71), y de un proceso educativo. Por eso no participa de la opinión del uruguayo José Enrique Rodó expuesta en Ariel, que identifica a los Norteamericanos con el espíritu materialista de Calibán y a los hispanos por el contrario de Ariel (72).

Una educación basada en principios teológicos distintos, que sin embargo no afectan a la dogmática, da lugar a sistemas de producción económica e industrialmente muy distanciados. Si en lugar del principio tomista - piensa Maeztu -, que considera éticamente indiferente el desempeño del trabajo y de la riqueza, se le hubiese inculcado al indio americano un sentido puritano del deber y del dinero, la desigualdad no sería desfavorable para América del Sur. Incluso podría aventajar a Estados Unidos:

"No sé qué hubiera acaecido si el misionero le hubiese predicado [al indio] la riqueza. Mi convicción es que, de haberlo hecho, los pueblos hispanoamericanos serían actualmente tan ricos como el norteamericano y más, probablemente. Pero al indio se le dijo que el reino de los cielos

era para los pobres, y el indio siguió el consejo al pie de la letra " (73).

Se entiende así la recomendación que, como vimos, hacía a la Iglesia para que cambiase el concepto de la riqueza.

Maeztu está convencido de la necesidad de una reorientación ideológica en el campo laboral y económico para hacer progresar a los pueblos ibéricos a quienes:

"lo que les haría bien sería un cambio en el ideario y en los sentimientos, por cuya virtud se persuadieran, precisamente las almas generosas, de que la riqueza no es meramente una conveniencia, sino un deber " (74).

Ahora bien, seríamos ingenuos si pensásemos que después de esta presentación de Norteamérica, la reorientación propuesta por Maeztu fuese a seguir los pasos del protestantismo puritano que engrandeció a ese país. Maeztu no pretende una protestantización del mundo hispánico. Sin embargo no faltaron voces críticas que veían en el sentido reverencial del dinero una doctrina protestante. El mismo Maeztu tuvo que aclararlo en un artículo así llamado y que ha servido para titular al conjunto integrante del libro e iniciar la serie (75). El periodista vasco dejó bien claro que su credo no pasa por Wittenberg. Los compiladores de Norteamérica desde dentro pusieron al principio del libro el artículo que constituye la declaración de principios religiosos donde se apoya su fe, muy distinta de la calvinista, de la que dice:

"Esta teología [calvinista] no me gusta. Prefiero salvarme por mis obras a que mis obras me revelen que estoy salvado, sin arte ni parte de mi voluntad. Pero dicho con ello que

las ideas de Trento me son, en este punto decisivo, más afines que los de Wittenberg o de Ginebra, he de añadir que para la práctica no importa que un hombre cumpla su deber para salvarse o para creerse salvado, porque lo único esencial es que lo cumpla, aunque es más probable y desde luego más lógico, que llegue a cumplirlo quien ha relacionado de modo positivo la satisfacción de su deber con la salvación de su alma que quien se esté preguntando si la idea de deber no será una superstición que debe rebasarse 'allende el bien y el mal'" (76).

Aparte la declaración de preferencia religiosa, las palabras de Maeztu descubren más pragmatismo que religiosidad. En realidad en la obra de este prolífico periodista no encontramos nunca el acendrado, aunque agónico, sentimiento cuasimístico de Unamuno. Tenemos la sensación de que en él la religión es más bien cortical, externa; un ropaje y no una vivencia entrañada (77).

Por lo que al fenómeno del protestantismo hace, en estos libros se presenta con ese carácter pragmático de una fuerza moral y disciplinaria que mueve al espíritu del individuo a obrar con miras sociales y colectivas. Para Maeztu, y también para Weber, esa energía espiritual - insistimos aún a riesgo de reiteración - no dimana exclusivamente de fuentes calvinistas. España, dice el articulista vasco, también la tuvo y dio pruebas de esa grandeza nacional, hoy perdida, en los siglos XVI y XVII. Los elogios al resultado obtenido por el protestantismo en Norteamérica están muy lejos de aproximar fiducialmente al autor de los mismos. El calvinismo norteamericano no es más que un argumento que se puede esgrimir para hacer una "defensa del espíritu" en el encauzamiento y solución de nuestros problemas materiales. Nosotros hemos de mirar a Trento y a la España

áurea, dice Maeztu.

La lección de Weber. Defensa de la Hispanidad

La explicación de lo material por el espíritu defendida por Weber le permitía a Maeztu vislumbrar que las pasadas victorias españolas y el descubrimiento y colonización de América obedecen a impulsos también espirituales. Se establece un paralelismo entre los pueblos anglosajones y el mundo hispánico de manera que la grandeza que se desarrolló en el seno de ambos pueblos nundía sus raíces en humus espirituales, en el calvinismo y en Trento. Maeztu nos lleva de la mano.

En 1931 publica un artículo titulado así: "Poniente solar, por Manuel Bueno. La novela del 98". Se publicó en la prensa a fines de ese año y hoy lo recoge Autobiografía. Maeztu hace en él una visión retrospectiva de lo que supuso el año 1898. Obligatoriamente se imponen las referencias a la guerra de España con los Estados Unidos en aquella fecha. Con la perspectiva histórica que le proporciona la interpretación no materialista de Weber hace esta reflexión acerca de la falta de conocimientos que los españoles teníamos de lo que eran los Estados Unidos:

"Probablemente no lo sabían los norteaméricano mismos. Fue un genio de la Historia, Max Weber, quien se lo enseñó al mundo al revelar la influencia que han tenido las diferentes sectas calvinistas en el desarrollo del capitalismo en Norteamérica " (78).

Si la ética protestante constituyó la fuerza motriz del desarrollo floreciente del capitalismo moderno, con el consiguiente reparto generalizado de la riqueza, el espíritu del Con-

cilio de Trento es la clave explicativa que permite aclarar las causas de tantos acontecimientos históricos llevados a cabo por los españoles - la rutas marítimas de Vasco de Gama; el descubrimiento de Colón -. El sentido último de esta actuación española en la historia nos era desconocido, como también lo que eran los Estados Unidos. En el artículo "Poniente solar..." encontramos esto:

"Teníamos idea de haber sido los héroes de una gran epopeya, pero no se nos había dicho cuál era su sentido. No habíamos pensado, por ejemplo, que había una conexión esencial entre el hecho de que Colón y Vasco de Gama hubieran descubierto, a fines del siglo XV, las rutas marítimas de Occidente y Oriente y creado, por consiguiente, la unidad física del mundo, y el de que en el Concilio de Trento hubieran defendido nuestros teólogos la proposición de que a todos los hombres se ha dispensado, de un modo próximo o remoto, una gracia suficiente para la salvación, frente a Contarini, que sostenía que el hombre sólo puede salvarse por los méritos de Cristo, lo que era condenar a la humanidad, al negar la capacidad de su albedrío, y dividirla en dos partes, la elegida y la réproba, la superior y la inferior. Hicimos la unidad física del mundo porque sentíamos con más vigor que ningún otro pueblo la unidad moral del género humano " (79).

Es un texto para nosotros fundamental. El artículo citado de 1931 contiene las causas históricas que llevaron a dos pueblos distintos, España y Norteamérica, a ejecutar obras que fueron ejemplo de superioridad. España pudo llevar a cabo su epopeya porque existía en ella el lazo moral íntimo que fue puesto de manifiesto por el discurso de Laínez en Trento. Y Norteamérica había logrado esas cotas de prosperidad porque un

espíritu puritano ceñía y unificaba las conciencias laborales y económicas de todo un pueblo dispuesto a un mismo fin: generalizar el progreso mediante la sacramentalización del trabajo y el uso reverencial del dinero. La teoría de Max Weber arrojaba una luz sobre la grandeza de Norteamérica, e inclinando sus resplandores sobre nuestra historia, Maeztu encontró el sentido y la razón de nuestra grandeza. De manera que la defensa de la Hispanidad que hace Maeztu, así como la propuesta de revitalizar la energía espiritual que movió a la España del Imperio, tan tradicional y tan católica ella, debe mucho a Weber y al calvinismo.

La pérdida del imperio español había culminado en 1898. Pero la decadencia había comenzado dos siglos antes y según Maeztu,

"como consecuencia lógica y fatal de haber dejado de ser una monarquía territorial o militar. Al dejar de fundar nuestro gobierno en la realización de una obra espiritual y universalista, tuvimos que asentarlo en el patriotismo de la tierra, y era inevitable que cada una de las tierras hispánicas lo establecieran en nombre de la propia. Si España para los españoles, Cuba para los cubanos y Filipinas para los filipinos " (80).

Weber enseñó los resortes religiosos y morales que hacían mover la grandeza americana. No todos los españoles fueron capaces de aprender la lección. Y con la mirada retrospectiva hacia nuestro proceder después de la guerra del 98, Maeztu se percata de que faltó asociar la economía a la moral y a la religión para alcanzar un desarrollo completo:

"Lo más grave de aquellas perplejidades es que no sabíamos

de los Estados Unidos sino que era un pueblo más rico e industrializado que el nuestro. No teníamos la menor idea de los resortes religiosos y morales que habían multiplicado su riqueza. Tampoco la hemos llegado a tener ahora, fuera de algunos españoles que no hemos podido contentarnos con explicarnos la riqueza por la riqueza y hemos buscado la razón en el espíritu. El resultado de la guerra, beneficiosa en parte, fue que se desarrolló en España la conciencia económica, que nuestros magnates empezaron a preocuparse de mejorar el cultivo de sus tierras y no se desdénaron de asociarse a empresas industriales. Pero el desarrollo de nuestra conciencia económica fue incompleto, porque no supimos asociar la economía a la moral y a la religión " (81).

Maeztu está en el grupo excepcional de españoles que ha visto a la luz de la antorcha de Weber que el porvenir de los pueblos no está en la naturaleza sólo sino en el factor humano que une la economía y la religión. El desastre del 98 le hizo pensar en el porqué de la superioridad anglosajona. La respuesta la encontró precisamente en esos mismos pueblos. De forma teórica en Inglaterra; y en Norteamérica comprobó su veracidad. España debía aprender su ejemplo mirándose en el espejo iluminado de su Imperio. Podríamos por todo decir que Maeztu se adentró por el tracionalismo político y religioso, por medio de la ética protestante norteamericana.

Las consecuencias de Lutero y Calvino

Los artículos escritos con posterioridad a aquellos alumbrados por la visita a Norteamérica se adensan ideológicamente y se pliegan sobre el ser de España. Se aprecia además

una retórica hueca y campanuda. Es el lenguaje ya del tradicionalismo espeso, de palabras abstractas y etéreas que convierten sus escritos en proclamas difícilmente deglutibles. Cuando en ellos reaparezca el tema del protestantismo, nos sentiremos trasladados con su lectura a los tiempos de los prelados isabelinos, que se alinean con el pensamiento del martilleante Menéndez y Pelayo.

Es ya en los años treinta cuando aparecen mencionados los representantes de los tres troncos del protestantismo, Lutero, Calvino y Enrique VIII, como los agentes de todas las herejías modernas y contemporáneas. Defensa de la Hispanidad es un libro donde expone su filosofía de la Historia. En él se contiene un capítulo con el título de "El naturalismo". Se trata, según sus propias palabras, de una doctrina "que defiende, justifica al hombre tal cual en la actualidad, con sus pecados y pasiones, frente a las instituciones históricas que pretenden disuadirle del mal y estimularle al bien" (82). Es por tanto una doctrina de carácter jurídico filosófico que se caracteriza por "mantener la superioridad del hombre en estado de naturaleza sobre el civilizado" (p. 165). Ha logrado entronizar al hombre adámico, al hombre caído, y desatar en él toda suerte de pasiones. En pocas palabras, podemos decir que el naturalismo niega el pecado original y exalta la libertad. No resulta novedosa esta visión social naturalista. Durante sus años londinenses trató a unos nombres que influyeron en él. T.H. Hulme, como vimos, era un naturalista en este sentido:

"Mantuvo la tesis - dice Maeztu - de que los románticos son gentes que niegan el pecado original y se imaginan a los hombres como reyes encarcelados, que recobrarán el trono en cuanto se les ponga en libertad; sostenía que el arte y el pensamiento estaban esterilizados a causa del naturalismo y

del subjetivismo. Proyectaba una polémica de muchos años, a fin de restaurar los principios del clasicismo cristiano, en filosofía y en moral " (83).

Como se apunta en estas palabras, el naturalismo encuentra diversas formulaciones en nuestra sociedad. En Defensa de la Hispanidad veremos que pueden ser intelectuales, artísticos, morales, políticos y religiosos. El principio naturalista con su anhelo de permitir obrar al hombre sin trabas de ninguna clase tiene para Maeztu su fondo originario en Lutero y Enrique VIII, padres de todas las heterodoxias modernas:

"No es tanto [el naturalismo] una heterodoxia, como el fondo permanente - el de Lutero, el de Enrique VIII - de donde salen todas las herejías " (84).

Este sentimiento humano de libertad caprichosa, religiosamente adopta la forma del protestantismo, el cual, bajo la apariencia inofensiva de la salvación por la fe, esconde una disolución de toda disciplina:

"En lo religioso podrá adoptar la fórmula, en apariencia inofensiva, de que nos salva la fe; pero ya se niega con ello el poder de la razón, al de la voluntad, el de los prácticas religiosas, el de la disciplina social. El universo se hace arbitrario. Perdida la sustancia de las buenas obras, la vida es una procesión de sombra que vienen o van " (85).

No dejará de sorprenderse el lector por la contradicción en que incurre Maeztu si tenemos en cuenta con qué reiterativa obsesión ha hablado de la sacramentalización del trabajo del calvinista americano y de los benéficas obras sociales a que le impulsaba su ética.

En su versión política, esta doctrina naturalista surgida de los padres heresiarcas desemboca en un liberalismo desespiritualizado que conducirá a la lucha de clases marxista. El desarrollo sigue la vía calvinista y pasa por la revolución francesa para llegar hasta la rusa. Así lo dejó expuesto en "El gatillo y el disparo", escrito en 1930:

"La Revolución francesa no es realmente más que una herejía calvinista salida de una cabeza de Ginebra, en parte en armonía, en parte en oposición a los dogmas sociales de Calvino. La oposición al calvinismo es evidente, porque Calvino proclamaba la incapacidad e impotencia del hombre natural, salvo la intervención de Dios, que le permite hacer el bien, intervención que sólo acontece para unos cuantos escogidos. Por esa oposición pudo decir el inglés Burke que la revolución inglesa y la francesa eran opuestas y contrarias, y el norteamericano Hamilton dijo también que 'la revolución americana y la francesa se parecen como una tranquila madre puritana y la mujer adúltera de una novela francesa'. Pero la armonía no es menos clara.

Era principio calvinista el de que son los individuos los que hacen la Iglesia, y no la Iglesia los individuos, y sin esta anteposición del individuo a las instituciones sería inconcebible el triunfo de Rousseau " (86).

Del calvinismo, pues, parten dos ramas o corrientes revolucionarias muy distantes entre sí: la inglesa y la americana de un lado; por el otro la francesa, que en su tramo final lleva a la violencia y a la lucha de clases. Esta tomó del calvinismo el principio que antepone los individuos a las instituciones y en él se apoyará Rousseau para exaltar la naturaleza y la libertad. El resultado consiguiente es el liberalismo, que rompe el vínculo, tan valioso para él, entre economía y moral; y la

entente cordial del patrón y del obrero puritano dará paso a un enfrentamiento sin más beneficios que el reconocimiento de unos derechos legales:

"La desvinculación universal realizada por el liberalismo parecía que iba a hacerse en beneficio de los oprimidos, pero, en realidad, no favoreció más que a los ricos. Al separar la economía de la moral, apartó a la riqueza de sus obligaciones y polarizó, de una parte la riqueza, sin ninguna obligación, y la pobreza sin el menor derecho. Liberó a los ricos de sus responsabilidades para con sus colonos, inquilinos y trabajadores, y ahí están en las ciudades esas muchedumbres de miembros del sufragio universal, con los mismos derechos legales que los ricos, pero en espera de su hora para seguir quemando las iglesias o los Bancos " (87).

En esta situación revolucionaria - concluirá luego -no hay más medio para contener la violencia que un gobierno fuerte. El discípulo de Hulme, Maeztu, intentará recoger el frustrado proyecto de su mentor inglés de restaurar los principios del clasicismo cristiano en la Monarquía imperial y en la teología de Trento, donde yace abandonado el espíritu de la Hispanidad.

El tono de cruzada antiprotestante que vemos en estos últimos escritos se alza como un monolito que exhibe a este escritor como uno de los españoles más antiprotestantes del primer tercio del siglo XX.

CONCLUSION

Una lectura sistemática de su obra deja en la mente del lector una constante fácilmente perceptible: Maeztu sigue

siempre el rumbo de los problemas económico-sociales que afectan a España. Fiel a esa preocupación, Maeztu alcanzó un día la persuasión firme de que los motores de una sociedad, progresiva hacia un bien económico y social generalizado, deberían llevar un componente de alto grado espiritual. Max Weber le abrió los ojos al relacionar la ética protestante con el capitalismo. A medida que los acontecimientos históricos de España desencadenaban reacciones sociales fuertemente desespiritualizadas y crecían las tensiones de las fuerzas en conflicto, Maeztu se decantaba por una dictadura moral.

Creo que su pensamiento, siempre orientado hacia una mejora de las relaciones sociolaborales y de la situación económica española e hispanoamericana, no se polarizó unilateralmente. Las revueltas sociales, las luchas de clases, los conflictos políticos se nacían desprovistos de impulsos espirituales. Para Maeztu, en el decurso de la historia de España se había destrenzado la economía material de lo espiritual. El protestantismo tuvo altas cuotas de participación. Un deseo de entrelazar de nuevo esas hebras le llevó a la defensa de una forma rígida de gobierno. Y lo hizo con más vehemencia que sus compañeros de generación, todos en el fondo nacionalistas, incluidos Baroja y Machado (88). La trayectoria ideológica de Maeztu seguía una senda paralela a otros muchos del grupo noventayochista que también recalaron en la tradición, como Ganivet, Unamuno y Azorín, salvapatrias espirituales todos. Pero su obra y su persona esperan todavía el estudio de conjunto, objetivo y sereno, que sitúe y valore debidamente a este escritor.

NOTAS:

1. Vicente Marrero, Obra de Ramiro de Maeztu, Madrid, Editoria Nacional, 1974, p. 13, nota 1.
Luciano F. Rincón se expresa en términos exactamente iguales al referirse al origen, confesión y linaje de Juana Whitney. Cuando nos informa de cómo la conoció el que luego sería su esposo, escribe: "Estudió en Francia y conoció en París a Juana Whitney, una escocesa católica, hija de diplomático, nacida en Niza - que entonces pertenecía a Italia -, en donde su padre era cónsul de la Gran Bretaña. Se casaron cuando ella cumplió dieciséis años." ("Los Maeztu", en Mundo Hispánico, X, núm. 116, noviembre, 1957, p. 20.)
La coincidencia es total, pero en ninguno de los dos hallo cita de procedencia. Como Marrero no alude a esto en su otra obra anterior, Maeztu (Madrid, Rialp, 1955), he de pensar que lo tomó de Rincón, cuyo trabajo precede en el tiempo a aquel de Marrero de donde hemos tomado la cita.
2. Venancio del Val, "Sus primeros años", en Venancio del Val et al., En torno a a Ramiro de Maeztu, Vitoria, Caja de Ahorros Municipal de Vitoria, 1974, p. 16.
3. "Hacia un Maeztu total", en Cuadernos Hispanoamericanos, XII, núms. 33-34, septiembre-octubre, 1952, p. 282.
4. La generación del 98, Madrid, Cátedra, 1977, p. 109.
5. He aquí la referencia al encuentro de los futuros padres de Maeztu y a la religión de la señora Whitney: "En la capital francesa Manuel Maeztu llegó a conocer a su futura esposa, Juana Whitney, hija del cónsul inglés y protestante." ("Estudio preliminar", en Ramiro de Maeztu, Artículos desconocidos. 1897-1904, edición de E. Inman Fox, Madrid, Castalia, 1977, p. I.)
6. "Su madre, hija del cónsul inglés en París, era de religión protestante." ("Modernismo y Generación del 98 en la literatura española", en Historia general de la Literaturas Hispánicas, VI, dirigida por Guillermo Díaz-Plaja, Barcelona, Vergara, 1967, p. 231, n. 51.)
7. "Razones de una conversión", en Autobiografía, Madrid, Editora Nacional, 1962, pp. 222-223.
8. Idem., p. 221.

9. Idem., pp. 228-229.
10. Idem., p. 229.
11. Idem., p. 230. El episodio es rememorado también en "Los fondos de un colegio", La Prensa, de Buenos Aires, 27, VIII, 1925, en Norteamérica desde dentro, Madrid, Editora Nacional, 1957, p. 51.
12. María de Maeztu, Antología-Siglo XX. Prosistas españoles. Semblanzas y comentarios, Madrid, Espasa Calpe, 7ª edición, 1966, p. 57.
13. Autobiografía, p. 231.
14. "Al lector", en Ramiro de Maeztu, España y Europa, Madrid, Espasa Calpe (Austral), 3ª edición, 1959, p. 12.
15. Dionisio Gamallo Fierros nos proporciona estos detalles sobre la boda con un tufillo de sacristía: "Tiene lugar en la Iglesia de San Francisco, el 14 de diciembre de 1916. Bendice la unión un padre franciscano, natural de Vasconia: el padre Elizondo, que había ido a la capital inglesa a adquirir libros para un prócer de Vizcaya. Rodean por tanto circunstancias españolas, de la tierra natal, aquel momento decisivo que, para bien o para mal, puede cambiar la vida de un hombre " ("Hacia un Maeztu total", en Cuadernos Hispanoamericanos, citado, pp. 420-421).
16. Tímidamente alude a esta probabilidad Elisa Sierra Gutiérrez en la tesis de doctorado El impacto del mundo anglosajón en la obra de Ramiro de Maeztu, Ph.D., 1984, An. Arbor, Michigan, University Microfilms International, 1987, p. 336, n. 42 cuando dice: "Es muy probable que Maeztu hubiese leído o, por lo menos, conocido las ideas de Max Weber, porque sabemos que conocía a su discípulo, Richard Henry Tawney."
17. Ramiro de Maeztu, Artículos desconocidos. 1897-1904, edición de Inman Fox, citada, p. 34.
18. Van Poel Krupp (Ramiro de Maeztu), La guerra del Transvaal y los misterios de la banca de Londres, Madrid, Taurus, 1974. Prólogo de E. Inman Fox, p. 9.
19. Idem., p. 17.
20. Véanse las pp. 24 y 575.

21. Este último nombre puede prestarse a confusión con el de otra mujer llamada Flora Shaw, periodista que contribuye con su poderosa influencia en The Times a hacer subir la cotización de las acciones de los empresarios mineros de Suráfrica.
22. Confirma esto Ricardo García-Villoslada, Martín Lutero II, Madrid, BAC, 2ª edición, 1976, pp. 98-100, especialmente ésta.
23. Lo estudiamos en el lugar oportuno. No obstante, pertenece a Pío Baroja, O.C., VIII, Madrid, Biblioteca Nueva, 1947-1951, p. 764.
24. Pío Baroja declara haber colaborado en la novela de Maeztu, aunque su contribución fuese escasa:

"Por cierto - escribe el de San Sebastián - yo colaboré, aunque muy poco, en esta novela, y le hice algunas notas descriptivas sobre el Transvaal, que eran descripciones de la plaza de Oriente, de sitios de Madrid convertidos en transvaalenses." Citado por E. Inman Fox, en La guerra del Transvaal, citada, p. 10. También en Pío Baroja, Obras completas, VII, edición citada, p. 742.
25. Las especulaciones de C. Rhodes nos recuerdan la conducta censurable que hace Maeztu de Mr. Astor, dueño de los terrenos de Manhattan, que también especuló para encarecer el precio de las viviendas en Nueva York. Opuesto a él, es decir, como un "buen rico" aparece mister Ford.
("La buena riqueza", El Sol, Madrid, 3, X, 1922 y ahora en El sentido reverencial de dinero, Madrid, Editora Nacional, 1957.)
26. María de Maeztu asegura que "es el escritor de su generación que más escribió y trató mayor diversidad de temas" ("Al lector", en Ramiro de Maeztu, España y Europa, Madrid, Espasa Calpe, 3ª edición, 1959, p. 15).
27. "Dionisio Gamallo Fierros announces that 13.000 articles written by Maeztu would be collected in a Obras completas of 76 vols." (Martin Nozick, "An Examination of Ramiro de Maeztu", en Publications of the Modern Language Association of America, vol. LXIX, núm.2, April, 1954, p. 719.)
28. Cuadernos Hispanoamericanos, 291, septiembre, 1974, pp. 528-581, con 435 entradas.

29. Se trata, por el contexto, de una errata; debe ser retiró, por coherencia.
30. Artículos desconocidos, citado, pp. 203-204.
31. Idem., p. 204.
32. Idem., p. 206.
33. Véase España y Europa, Madrid, Espasa Calpe, 3ª edición, 1959. En el prólogo "Al lector" se advierte este sentimiento en las palabras de María de Maeztu.
34. En el libro mencionado, Cosecha española, Tarrasa, Clie, 1972, de las señoras Lidia B. de Wirtz y Winifred M. Pearce, se habla de un joven de Estribela llamado José que presenta unas circunstancias parecidas (pp. 56-58). Muy importante fue también el caso del general Juan Labrador que por su religión protestante sufrió arresto, retrasos en los ascensos y un proceso en 1916. Cuando se proclamó la República, el presidente Manuel Azaña pretendió resarcir el agravio ascendiéndolo a general (Idem., p. 59).
35. "Un soldado protestante. La libertad de conciencia y la ordenanza", en El Imparcial, 14 de mayo de 1902, p. 3.
36. Este artículo se publicó primero con el título de "Un sandwich", en Nuevo Mundo, Madrid, 6, II, 1908, porque presentaba dos casos de abnegación y fidelidad a una causa y en medio de las dos, una moralina. Hoy aparece con el título de "Las causas impopulares", en Autobiografía, Madrid, Editoria Nacional, 1962. El texto citado es de la página 195.
37. Autobiografía, pp. 191-192. Esta filosofía basada en el esfuerzo material y moral es el contenido de la conferencia que Raniero Mazorral (Ramiro de Maeztu) da en el Ateneo de Madrid, según la novela de Ramón Pérez de Ayala, Troteras y danzaderas. Entre otros detalles biográficos nos dice:

"Era éste un periodista profesional, con vocación de estadista y de filósofo, que había pasado varios años en el extranjero, esbozando desde allí diversos diagnósticos acerca de España. Volvía ahora a la metrópoli (a lo que él presumía) con el remedio de aquellas dolencias " (p. 295). Mas adelante nos describe brevemente su físico y su voz cautivadora y modulada. El contenido de la conferencia era viejo: "aconsejaba, con amplios ademanes apostólicos, dos

virtudes: bondad y trabajo " (p. 296). (Cito por Ramón Pérez de Ayala, Troteras y Danzaderas, edición introducción y notas de Andrés Amorós, Madrid, Castalia Clásicos Castalia, 1972. Para la identificación de los personajes novelescos, vid. Andrés Amorós, La novela intelectual de Ramón Pérez de Ayala, Madrid, Gredos, (Estudios y Ensayos), 1972, pp. 205-209.)

38. Norteamérica desde dentro, Madrid, Editora Nacional, 1957, p. 7.
39. El artículo se titula "Un rato a libros" (vid. Norteamérica..., pp. 11-12).
40. Sobre estos dos libros existe un trabajo que lleva por título "Don Ramiro de Maeztu y el sentido del dinero en la vida norteamericana ". Su autor es Enrique F. Barros y fue publicado por la Revista de Estudios Hispánicos, X, núm. 3, octubre de 1976, Alabama, pp. 323-343.
Es un artículo puramente descriptivo que no categoriza ni estructura las ideas que Maeztu va soltando en diversos medios. Parece que el autor se olvida de que Norteamérica... y El sentido reverencial se componen de una pluralidad de artículos publicados en diversos medios y lugares y cae en las mismas reiteraciones que contienen los artículos reunidos.
41. Norteamérica ..., p. 160.
42. Idem., p. 165.
43. Idem., p. 32. Ello nos recuerda un poco el biblismo que señalamos en Kruger.
44. Idem., p. 138.
45. El sentido reverencial del dinero, Madrid, Editora Nacional, 1957, p. 44.
46. Max Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Madrid, Sarpe, 1984, p. 64.
47. El sentido reverencial..., p. 47.
48. Max Weber, Op. cit., p. 88, n. 3.
49. Sin embargo, en otro artículo escrito dos años antes de ir a América, y que ya hablaba de "oficio y misión", sí men-

cionaba al sociólogo protestante. Y establecía también la distinción filológica que aquí hemos visto. Véase El sentido reverencial... p. 78.

50. Idem., p. 48
51. Tan religiosamente está vivido el oficio, que dejó de convertirse en un medio existencial, de susupervivencia, para pasar a la de sacramento y signo de salvación:

"Dejó de ser éste mero medio para ganarse el pan y se elevó a la categoría de sacramento, y más aún, porque en el oficio [...] veía el puritano la totalidad de los sacramentos, el más alto contenido posible de la moralidad " (Norteamérica..., p. 106). Weber, por su parte, habla también de "sentido sagrado del trabajo" (Op. cit., p. 91).
52. La expresión tampoco es nueva. La emplea latinizada Max Weber. Op. cit., p. 65, entre otras.
53. Esta disponibilidad de la riqueza la vemos también en Weber, Op. cit., cap. II, pp. 75-81 principalmente. También, pp. 197-198.
54. El sentido reverencial..., p. 161.
55. Norteamérica..., pp. 286-287.
56. Véase p. 194 y p. 91, n. 5; en relación las dos.
57. "Se le enseñó, dice del norteamericano, cuando era niño que los bienes temporales son el signo de la gracia divina, se le hizo creer que la virtud por antonomasia es la laboriosidad y que el mal consistía en caer en las tentaciones que hace caer el dinero " (El sentido reverencial..., p. 57). Weber dice que "esta mentalidad ni existe naturalmente, ni puede ser creada por salarios altos ni bajos, sino que es el producto de un largo y continuado proceso educativo " (Op. cit., pp. 68-69). El subrayado es mío.
58. Norteamérica..., p. 52.
59. Op. cit., pp. 104-105.
60. Norteamérica..., pp. 103-104.
61. "El resultado es que se multiplica la demanda de trabajo, con lo que aumentan los salarios, aparte de que la honrilla

del industrial consiste en pagar a sus obreros todo lo más que pueda, lo que permite a éstos convertirse en capitalistas, con lo que se resuelve y desaparece la cuestión social " (El sentido reverencial..., pp. 52-53). Weber dice que los salarios altos son requisitos necesarios para el desenvolvimiento capitalista (Op. cit., p. 68).

62. Norteamérica..., p. 134.
63. Después de establecer la igualdad entre puritanismo y calvinismo, dice de éste: "Prevaleció en la Inglaterra de Cromwell y en la Nueva Inglaterra de los siglos XVII y XVIII. FUE en esos tiempos la disciplina más férrea y feroz a que nunca se ha sometido al hombre. Hacía obligatorio el trabajo y la obligatoriedad en el trabajo; obligatorio el ahorro por la prescripción absoluta del lujo y del vicio, con lo que dicho queda que la riqueza era también obligatoria; el servicio social, por su abolición de los conventos y su exigencia del exacto desempeño de los deberes del hombre en el mundo, como signo de la divina gracia, por lo que al pueblo que a esta disciplina se sometiese tenía que llegar a la grandeza, si no se doblaba en el camino al peso del yugo " (Norteamérica...p, 132).
64. Norteamérica..., p. 138.
65. Véase "En los Estados Unidos: puritanismo y paganismo", Norteamérica..., pp. 135-144, especialmente p. 137.
66. Norteamérica..., pp. 124-129.
67. "La riqueza norteamericana. El ideal de igualdad y libertad", La Prensa, 14, XI, 1926; en Norteamérica ..., p. 265.
68. Norteamérica..., p. 110.
69. "Lo que quiero es que España sea rica y que lo sean todos los pueblos de mi lengua", Norteamérica ..., p. 115.
70. "El camino", El Sol, Madrid, 24, VIII, 1926, y en El sentido reverencial..., p. 56. Usa también la comparación en términos de potencial bélico entre estos dos mundos en "Los fondos de un colegio", en Norteamérica..., p. 52.
71. El sentido reverencial..., p. 58.
72. Norteamérica..., p. 91 y ss.

73. Idem., p. 288.
74. Idem., p. 248. En nuestros días, como si la jerarquía católica hubiese percibido sus recomendaciones, se ha celebrado en París un simposio internacional: 'Ética, economía y empresa', de orientación cristiana, y "destinado a instilar una dosis ética en el mundo de los negocios". Estas palabras pertenecen al periodista Ramón Chao, quien en Diario 16, 27, IV, 1989, publicaba una columna en su última página con el título de "El Evangelio, según Juan Pablo ". En ella recoge Chao unas propuestas de conducta económica y empresarial hechas por el Papa y contrapone, descontextualizados y privados de su sentido auténtico, otras de los Evangelios. Creo que es un ejemplo claro de lo renuente que es el pueblo católico - el pueblo como conjunto de una sociedad, no como clase social inferior - a dejarse penetrar de ese "sentido reverencial" de la riqueza y su consecuente espíritu empresarial y ético.
75. Fue publicado en ABC el 17 del XII, de 1933. En él menciona algunas de las voces críticas, como Julio Camba. Otras fueron González Ruano, Julián Zugazagoitia, Giménez Caballero y Gómez de la Serna. Véase Vicente Marrero, Maeztu, Madrid, Rialp, 1955, pp. 497-498.
76. Norteamérica...., pp. 13-14. Weber también afirma que la "educación religiosa ofrece la más favorable coyuntura para la educación económica. Se basa tal afirmación en una experiencia realizada con obreras alemanas (Op. cit., p. 69).
77. Algunos detalles de otros estudiosos parecen abonar nuestra idea. Marrero dice que "Maeztu exteriorizaba su ignorancia en pequeños detalles de su práctica religiosa " (Maeztu, p. 31).
78. Autobiografía, p. 98.
79. Idem., pp. 101-102. La idea de misión salvadora de la unidad de la humanidad la prodigaría con frecuencia. En "La sociedad de amigos de Menéndez Pelayo" (Ahora, Madrid, 21, III, 1931), aparece España como salvadora de esa unidad gracias a las guerras y disputas de la Contrarreforma, frente a las sectas protestantes que la fraccionaban (Los intelectuales y un epílogo para estudiantes, Madrid, Rialp, 1966, p. 117).
- Aún más, ampliamente expuesta la encontramos en "El Concilio de Trento", que comienza enfáticamente diciendo: "El 26 de octubre de 1546 es, a mi juicio, el día más alto de la nis-

toria de España en su aspecto espiritual." (España y Europa, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 3ª edición, 1959, p. 105.)

80. Autobiografía, p. 103.
81. Idem., p. 100.
82. Defensa de la Hispanidad, Madrid, Cultura Hispánica, 5ª edición, 1946, pp. 164-165.
83. Autobiografía, p. 230.
84. Defensa de la Hispanidad, p. 165.
85. Ibídem.
86. Liquidación de la monarquía parlamentaria, Madrid, Editoria Nacional, 1957, p. 266.
87. Idem., p. 268.
88. "La Hispanidad de Maeztu, en cierto sentido, representa una forma exagerada del españolismo de sus compañeros " (Donald L. Shaw, La generación del 98, Madrid, Cátedra, 1977, p. 129).

PIO BAROJA

La cuestión religiosa en Baroja no presenta las proporciones que alcanza en Unamuno. Sin embargo estos dos hombres vascos coinciden en ser disidentes de la religión oficial. Con la sinceridad que le caracteriza, el donostierra Pío Baroja manifestó en una ocasión su opinión contraria a la tesis tradicionalista que identifica al español auténtico con el catolicismo. El rompió la ecuación ideológica con estas palabras: "Tendrán que hacer un estante especial para los españoles que no nos sentimos romanos" (V, p. 939) (1).

Junto a esta disidencia, comparten también la división de opiniones con que la crítica enjuicia el problema religioso de estos dos noventayochistas. En los extremos de esa línea de la crítica se sitúan las posturas de Luis Martín Santos por un lado y de Francisco Pérez Gutiérrez por otro. Dice el primero, a propósito de un cotejo entre Unamuno y Baroja, hecho más bien de una forma generalizada y superficial, lo siguiente:

"Baroja, pues, al contrario [que Unamuno], se nos presenta no solamente como ateo, sino como anticlerical distinguido. El problema religioso no entra en ningún momento en el centro de sus predicaciones" (2).

Nueve años más tarde, es decir, en 1972, Pérez Gutiérrez hace un juicio bien distinto. Escribe sobre el asunto de la religión en Baroja lo siguiente:

"No se necesita haber leído todo Baroja -el que esto escribe tiene la pretensión de haberlo casi hecho-; basta con haber leído con atención para comprender que la imagen tópica de Baroja en los ambientes bienpensantes de antes de la guerra civil, de después de ella, y puede que de ahora mismo, como irreligioso, inmoral, anticlerical y

blasfemo, es algo gratuito y sin justificación" (3).

Dejemos este controvertido talante religioso de Baroja y pasemos a considerar el protestantismo en su obra. En este punto también el referente de Unamuno trae desventaja para el hombre de Itzea. Carmen Iglesias considera que la intensidad con que Baroja se dedica a analizar el catolicismo "le obliga a desinteresarse un poco de los demás religiones universales". Y al hablar de las cuestiones cristianas dice que "sólo en contadas ocasiones incluye en el grupo a los protestantes" (4).

Es verdad que si comparamos el protestantismo con el catolicismo en la obra barojiana, aquél ocupa un lugar exiguo. Sin embargo no son tan escasas, como a primera vista puede parecer, las ocasiones en que encontramos en sus escritos algún personaje protestante o algún grupo religioso de filiación reformada. Ocurre que principalmente se encuentran en aquellas novelas de ambiente europeo que pueden admitirlos. Dicho de otra manera, Baroja dosifica casi siempre oportunamente, aunque no falta algún caso de inclusión forzada, este componente religioso protestante en la realidad social y espiritual de su mundo novelístico. Es bien sabido que Baroja es un buen observador de tipos y ambientes, y que esta cualidad natural supera ilimitadamente al aspecto filosófico de su personalidad. El mismo reconoce que en cuestiones filosóficas no pasa de un aficionado: "Soy un dilettante en problemas filosóficos y sociales", dijo^{en} el discurso Momentum catastrophicum (V,p. 369-370). Baroja es -obvia decirlo- mucho más novelista que pensador. Y esta característica está avalada por su producción. Podemos leer más de sesenta novelas y en cambio no encontramos del lado del ensayo una cantidad semejante ni en peso ni en volumen.

A estas apreciaciones generales se ajusta también el resultado de nuestra investigación. Casi todos los asuntos que nos conciernen los hemos encontrado en nuestro tránsito por el campo narrativo, bien en la novela histórica o bien en la novela de ficción; principalmente en esta última. Veámoslo.

I LA NOVELA

Silvestre Paradox

Baroja es un escritor prolífico. Su copiosísima obra narrativa está concebida de una manera particular. La novela es un género proteico y multiforme donde cabe todo: lo filosófico, lo religioso, lo utópico y lo real. Y en toda esta heterogeneidad intercala anécdotas y digresiones que se conectan directamente con nuestro tema, pero ni excepcionalmente adquieren independencia en sí. El caso más autónomo lo constituye un capítulo dedicado a "El protestante de Arlés" en Desde el principio hasta el fin, título que termina las Memorias de Aviraneta (5).

El primer episodio relacionado con el protestantismo se encuentra en Inventos, aventuras y mistificaciones de Silvestre Paradox, novela con la que se inicia el joven Pío en 1900. En ella aparecen multitud de personajes variados y pintorescos. Uno de ellos es Juan Pérez del Corral, treintañero y bohemio que se hospeda en la pensión de doña Rosa, donde también reside el protagonista Silvestre. Es un hombre petulante y maquiavélico que a causa del triunfo amoroso obtenido con la joven Elvira, vecina de la misma casa, se creía contando aventuras inventadas como si le hubieran ocurrido a él personalmente.

Este aprendiz de Tenorio, también Juan como aquél, nos cuenta que buscó espacio para sus hazañas en las repúblicas americanas. Allí se vio envuelto en turbias actividades relacionadas con el juego que le obligan a escapar en un barco en compañía de otro socio llamado Gorostiza. Juan riñe con el capitán y, en compañía de su amigo, desembarca en Guinea donde toma lugar el episodio de las biblias protestantes y las increíbles transacciones realizadas con ellas:

" 'El capitán nos insultó, yo le desafié, y entonces, él por castigo, nos hizo desembarcar y nos abandonó en las costas de Guinea. Un misionero inglés que iba en el barco, y que llevaba varias cajas

llenas de Biblias protestantes, nos rogó que repartiésemos los libritos entre los salvajes; le dijimos que sí, y Gorostiza y yo entramos en un bote, sin armas y con tres cajones de Biblias. Allí nos entendimos por señas con los salvajes, bonísimas personas, y a mí se me ocurrió, en el mismo momento de echar pie a tierra, una idea admirable. Las tapas de la Biblia eran de cuero y servían perfectamente para hacer sandalias. Pusimos un taller de sandalias y, cambiándolas por colmillos de elefantes, que luego vendimos a un comerciante inglés, pudimos venir a Europa' " (II. p. 93).

El mayorazgo de Labraz y George Borrow

Por medio de la fantasiosa mentalidad de Juan Pérez del Corral, Baroja introduce esta picaresca historia acorde en su inverosimilitud con la psicología de Juan. Sin embargo la historia real y la literatura se imbrican en el caso existente en El mayorazgo de Labraz (1903). Labraz es un pueblo de la antigua Cantabria, adonde vuelve una noche fría Ramiro, hijo adoptivo de la madre del mayorazgo Juan, y su esposa. Detienen sus caballos ante la puerta de la posada de la Goya en cuyo establecimiento se encuentra un pintor inglés llamado Bothwell. Este pintoresco personaje habla con Ramiro acerca de Labraz, de su belleza natural y artística. Ha llegado a este parámo por medio de un amigo llamado Tack, nombre que esconde al agente bíblico George Borrow. Los detalles referentes a Tack revelan sin lugar a dudas la identidad del personajes real británico (6). A la pregunta de Ramiro sobre cuánto tiempo lleva el bohemio pintor en Labraz, responde éste que un año. A continuación nos describe la personalidad de Tack:

"- Un año; pero yo no descubrí a Labraz; fue un amigo mío y compatriota el que me trajo aquí. Mi amigo era uno de los hombres más curiosos que han podido existir. Se había empeñado en hacer protestante a España, ya ve usted qué barbaridad, y llevaba una porción de años recorriendo el país con sus biblias. Por todas partes le recibían mal, unas veces a pedradas, otras a tiros; pero él, como

se llamaba Tack, que ya sabrá usted que en inglés se dice así a los clavos de cabeza dorada que sirven para adornar los sillones, y que en español se llaman..., no recuerdo cómo se llaman.

- ¿Tachuelas?" (I, p. 70)

E inmediatamente después de dar el significado de su apellido, Bothwell prosigue contando a Ramiro la falta de receptividad que encontraba este agente bíblico, incluso entre los que se consideraban liberales o de ideas avanzadas, así como los riesgos de su vida:

"- Eso es. Pues bien, como él se llamaba Tack, quería ser tan perforante como su apellido. Llegaba Tack a un pueblo, iba a ver a los liberales y demás personas de ideas avanzadas, les echaba un discurso y les dejaba tres o cuatro biblias: los liberales miraban los libritos con espanto, y si no los quemaban ellos, lo hacían sus mujeres.

Inmediatamente se enteraba el cura, el cura se lo decía al alcalde y el alcalde mandaba prender al propagandista y lo zambullía en la cárcel, que, generalmente, era aún cuartucho oscuro y sin ventilación, lleno de telarañas, de ratas y de toda clase de insectos.

Entonces mi amigo enviaba una carta al embajador de Inglaterra en Madrid, y mientras tanto, esperaba en la tranquilidad de su prisión y se dedicaba a escribir sus memorias y a continuar su diccionario de inglés-caló y de caló-inglés que estaba componiendo.

Venía la orden de libertarle; Tack metía su dos obras en un morral, agarraba su maleta y salía del pueblo perseguido por la gente, que le apedreaba o le disparaba algún trabucazo; llegaba a otro pueblo, hacía la misma maniobra, y a la semana, o cosa así, ya estaba en la cárcel. Con este hombre evangélico vine yo a Labraz". (I, p. 71).

Borrow realizó el viaje a las provincias del Norte el año 1837 , según sus propias memorias (7). Y Baroja tiene la intención de exponer con toda claridad la actitud española, tanto de los liberales como de los conservadores, para con los sueños de este propagador del protestantismo (8).

No es la única vez que en la obra de Baroja nos topamos con este misionero evangélico en España. Pero en los demás casos, Baroja lo introduce con su nombre y apellido. Este zanquilargo trotamundos despertó interés en los escritores del 98, quienes conocieron y alabaron su obra. Aparte razones estéticas, la atención que le dedica Baroja puede venir de la semejanza existente entre Aviraneta y Borrow. Aunque en planos diferentes, en el fondo ambos son hombres de acción que conspiran, cada uno en su medio, contra la autoridad establecida. Por lo demás Baroja y Borrow coinciden en ser incansables viajeros que han parado en muchas fondas.

Como personaje histórico, Baroja pone a Borrow en compañía de Pedro de Leguía, principal cronista de las Memorias, y de Luis de Usó, un cuáquero español, coadjutor de la obra de Borrow. Y otras veces don Pío defenderá la calidad literaria de Borrow de los ataques injustos y tendenciosos de Menéndez y Pelayo. Permitásenos una digresión sobre esta peculiar figura del agente bíblico.

En Las horas solitarias (1918) Baroja pasa a juicio a muchas de las personalidades del mundo de las letras y de la cultura: el "relativo valor regional" que concede a la novela de la Pardo (V, p. 305), el localismo de las novelas de un hombre de mundo como fue Valera y los juicios arbitrarios que hace Menéndez y Pelayo del memorialista Borrow, son entre otros, temas de lectura muy sugestiva. También lo es la acusación de plagio a Menéndez Pelayo.

Baroja comenta los Heterodoxos del escritor santanderino con

incisividad y sin concesiones y llega a poner en entredicho la honradez intelectual de don Marcelino en sus trabajos de erudición. Critica la actitud ideológica de sus opiniones con estas palabras: "El autor conserva el decoro [en los dos primeros tomos]; en el último ya se vuelve loco de furor. Es un seminarista atacado de hidrofobia" (V, p. 306) (9). Y en la misma página hace interesante acusación de fraude:

"Un erudito me decía no hace mucho tiempo que había comprobado que Menéndez Pelayo hablaba de libros que no había leído, aprovechándose de resúmenes y de noticias, sobre todo alemanes" (V, p. 306).

En nuestros días un historiador de la Reforma ha señalado también esta falta de rectitud e integridad. Enrique Meier, pastor de la Iglesia Evangélica en Suiza y profesor del Antiguo Testamento y de Historia de la Reforma en Zurich, precisa el plagio impúdico de Menéndez Pelayo en estos términos:

"Figura sobresaliente de esta época será don Luis de Usó y Río, de cuyo inmenso fondo bibliográfico y de notas, plagió sin ninguna clase de pudor Marcelino Menéndez Pelayo, para publicar su Historia de los heterodoxos españoles. Cuando quien suscribe estas líneas demostró tal extremo en la Sorbona ante un público de especialistas se provocó un verdadero cataclismo" (10).

Pero dejemos este inciso lateral y vengamos de nuevo a la idea que nos ocupaba, que era la defensa contra Menéndez Pelayo de la persona y la obra del autor de La Biblia en España y de Lavengro: "Decir por ejemplo -escribe Baroja- que Jorge Borrow, el autor de La Biblia en España, demuestra una sandia simplicidad y una escasa cultura, es un absurdo" (V, p. 306). En Vitrina pintoresca llega a afirmar que el Lavengro es "sobre los gitanos el libro más notable" (V, p. 735).

Estas valoraciones artísticas las compartió también Unamuno. El escritor bilbaíno es más generoso. A La Biblia en España la considera

Unamuno, en un artículo de 1907, como "uno de los mejores tesoros de psicología española" (11); y diez años más tarde le incluye dentro de la novela picaresca española (12). Lavengro es considerado como "libro extraordinario" en un artículo aparecido en Los Lunes de 'El Imparcial' el uno de febrero de 1915 (13).

La dama errante

Dos propagadores de biblias hemos visto: uno en el barco donde iba Juan Pérez del Corral y otro en España. Un tercer personaje protestante, aunque no misionero, como los anteriores, es la institutriz miss Douglas, en La dama errante (1908). La narración de esta primera obra de la trilogía La raza está inspirada en el atentado que el rey Alfonso XIII sufrió cuando acababa de contraer matrimonio con doña Eugenia de Battemberg en 1906. María Aracil es uno de los personajes importantes en la trama de esta novela; y en la siguiente, La ciudad de la niebla, es "la dama errante". En el capítulo I, María es una niña, hija del doctor Enrique Aracil y huérfana de madre. De su cuidado se encarga Rosa, abuela materna. Muere ésta y la niña llega a los diez años sin saber leer y sin haber pisado una iglesia. Como la niña manifieste deseos de aprender, su padre buscará una institutriz, que será la fanática protestante miss Douglas:

"Tuvo la suerte de encontrar a miss Douglas, una mujer fea, pero buena y cariñosa, que enseñó a María a leer y a escribir, algunas nociones de Matemáticas y el inglés y el francés perfectamente.

El doctor Aracil la tomó con la condición expresa de que no hablara a la niña de religión; pero mis Douglas, como protestante fanática y catequista, llevó a veces a María a una capilla evangélica de la calle de Leganitos, pobre y triste y nada propicia para producir entusiasmos místicos" (II, pp. 235-236).

El atentado con bomba al rey ocurre en 1906. Por esa fecha María,

según se dice en p. 279, tiene 18 años, luego la visita a la iglesia protestante de Leganitos, debió de realizarse en 1898, cuando María tenía diez años.

En esta capilla desarrolló con éxito sonado su labor pastoral una figura significativa del protestantismo español de fin de siglo, el padre Cipriano Tornos. Se trata de un predicador de la capilla real y confesor de Isabel II, que se convirtió al protestantismo en 1873 y luego hizo oír su voz evangélica en el púlpito de la capilla de Leganitos, 4. Precisamente en 1906, el escritor Arturo Gutiérrez Martín sitúa la acción de un episodio de su breve novela histórica Cara Quemada. El protagonista, Marcos Arias, deambulando por las calles del céntrico Madrid fija su atención en el coro de voces que salen de los bajos de un edificio del número 4 de la citada calle. Baroja describe la capilla como "pobre y triste", acorde con la impresión del joven Marcos Arias Salgado, de Cara quemada, quien llegó a pensar que se trataba de una taberna. El hombre que le invita a entrar respondió:

"- De todas formas, esto no es una taberna [...] Esto es una Capilla Evangélica, donde se canta y adora a Dios en espíritu y en verdad como El quiere que se le adore. Si lo desea puede pasar. Ahora están en el introito. El predicador es muy bueno. Se llama don Cipriano Tornos" (14).

Pues bien, volviendo al relato barojiano, vemos que mis Douglas, la fanática institutriz, contrarió la voluntad del padre de María y llevó a su pupila a frecuentar algunas veces la iglesia de su confesión. Con miss Douglas son tres las guías o instructoras protestantes que nos han aparecido en la gran novela española desde 1868. Galdós, en Tristana, nos pintaba a doña Malvina como una inglesa poco agraciada físicamente, pero con conocimientos amplios en el campo de la literatura y con el dominio de varias lenguas (15). La Pardo Bazán nos dio otro ejemplo: Gaspar Montenegro protagoniza la acción de La sirena negra, de doña Emilia. De él depende la custodia del niño Rafaelín, cuya formación ha encomendado

también a la institutriz inglesa Annie Dogson, confesionalmente protestante.

Las tres maestras llevan a cabo su labor con dignidad, profesionalidad y buenos resultados. Desde el punto de vista religioso, el problema es diferente. Los padres o tutores de Tristana o Rafaelín no manifiestan ningún prejuicio, contrariamente a lo visto en el señor Aracil y a la criada vasca de La sirena negra.

Con el mundo protestante y la enseñanza tiene que ver Roberto Hasting, personaje de Mala hierba (1904). En esta novela, también de ambiente madrileño, el protagonista Manuel Alcázar es el recadero y protegido de Roberto Hasting, joven atareadísimo que, entre sus múltiples actividades diarias, imparte lecciones de Inglés en un colegio protestante (I, p. 388). Pero Baroja no dice si Hasting era protestante.

La ciudad de la niebla. El Ejército de Salvación

Este título del año 1909 es la segunda novela de la trilogía La raza. La acción toma lugar en Londres, adonde han ido a parar el doctor Aracil y su hija María. Después del atentado, huyen de Madrid, por tierras castellanas, hasta llegar a Portugal. Aquí se embarcan para Londres. Abundan las descripciones del ambiente londinense y de sus gentes. En la segunda parte encontramos a una irlandesa murmuradora, viuda católica de mister Padmore. Esta mujer es pariente de los amos de la casa donde vive de alquiler María Aracil. Un día cuando ésta vuelve a casa, mistress Padmore le cuenta a María la vinculación religiosa de su pariente Cobbs con el Ejército de Salvación, "secta religiosa dedicada a salvar las almas con la eficaz ayuda de los sonidos combinados de una bomba y un cornetín de pistón" (II, p. 383).

La misma vieja irlandesa, después de identificar a los seguidores de esta denominación con los masones, y de criticar a su pariente Cobbs, habla del hijo de éste, Samuel, a quien considera tan farsante como el

padre. Dice el narrador:

"Mistress Padmore explicó que Samuel pertenecía a una sociedad bíblica, y solía ir a cantar himnos a Hyde Park. La irlandesa no creía tampoco en la religiosidad del joven Samuel y pensaba que también estaba vendido a los masones" (II, p. 384).

La duda de las intenciones religiosas se extendía hasta la novia de Sam Cobbs "que era también oficiala del Ejército de Salvación y solía ir a salvar almas y a sacar de las tabernas a los obreros de Whitechapel y de Bethnal Green" (II, p. 384).

El ejército de Salvación es una de las "sectas" (16) protestantes más citadas en la obra de Pío Baroja. En el acercamiento mediante misters Padmore destaca principalmente el trabajo filantrópico-salvífico de la institución. Este doble aspecto está resumido en las palabras con que nos relata la actividad de la novia de Cobbs: "Salvar almas y sacar de las tabernas a los obreros de Whitechapel y de Bethnal Green". Son efectivamente éstos los principios inspiradores del origen de esta sociedad religiosa. El capitán Enrique Rey nos recuerda en nuestros días el impulso y los fines que movieron al teólogo inglés, William Booth, a fundar esta organización:

"Booth impugnó en su tiempo las iglesias frías y constituidas y propugnó una predicación más viva del Evangelio. Él pensaba que era necesario salir de los templos para predicar al aire libre, para buscar a los más necesitados e impartirles el pan material y el pan del espíritu" (17).

Hay que llamar la atención sobre dos aspectos reflejados en los textos citados pertenecientes a la novela. Por un lado está el que hace referencia a los lugares de actuación de la oficiala novia de Cobbs. Ignoro si a principios del siglo los barrios de Whitechapel y Bethnal Green, situados al Este de Londres, eran barrios obreros y de

desheredados, pero por qué dudarlo. También es indudable que fue en el extremo oriental de "la ciudad de la niebla" donde surgió la organización salvacionista en el último tercio del siglo XIX.

La segunda nota es de carácter interno y pone de manifiesto que Baroja debía de conocer algunos detalles internos y no sólo el aspecto externo y espectacular de una brigada de salvacionistas que podía haberle llamado la atención en sus paseos londinenses. Nos dice que la novia de Cobbs "era también oficial del Ejército de Salvación". El noviazgo y el grado que ostenta presuponen que Baroja conocía el reglamento interno que obligaba a los oficiales a casarse entre sí, so pena de perder la graduación y el ministerio. Dice al respecto el ya citado capitán Rey:

" Es curioso constatar que los oficiales están precisados a casarse entre sí, si quieren mantener la graduación y con ella, el ministerio. Si un oficial se casa con una joven, que no tiene grados, es decir, que pertenece al laicado, queda degradado y pierde sus facultades ministeriales" (18).

Fuera del mundo ficticio de la novela, Baroja nos confirma que estas estampas londinenses las había tomado de la realidad. En las Memorias personales encontramos referencias a estas escenas costumbristas de la novela. En una sección de esas Memorias, titulada Final del siglo XIX y principios del XX, dice: "En 1905 ó 1906 fui a pasar una temporada a Londres" (VII, p. 764). Durante sus paseos y visitas por las orillas del Támesis "escuché los cánticos, en coro, de los afiliados al Ejército de Salvación, a las puertas de las tabernas" (VII, p. 766). Y un poco más abajo añade:

"Muchas veces, a las tabernas de Whitechapel solían ir las muchachas del Ejército de Salvación a convencer a los borrachos para que salieran de ellos y fueran a casa y dieran los jornales a sus mujeres" (VII, p. 766).

En Francia Baroja ya se había fijado en estas chicas con anterioridad. Cuando rememora su estancia en París, dice que visitaba un restaurante adonde acudían también los hermanos Machado. El figón también era frecuentado por las jóvenes salvacionistas:

"En el segundo o tercer mes de estancia en París acudía al mismo restaurante o figón adonde iban los hermanos Machado. Era un restaurante de obreros y de algunos artistas. Con mucha frecuencia, las chicas del Ejército de Salvación, en francés 'L'Armée du Salut', se ponían a cantar una canción que tenía el estribillo de 'Toi, mon sauveur, toi mon sauveur', que repetían a coro todos los comensales del figón" (VII, p. 720)(19).

Baroja fue muy dado a incluir en sus novelas diversos tipos de canciones, villancios, tonadillas, marchas, himnos... Este aspecto particular de su creación lo ha estudiado David Bary quien afirma que "en su obra narrativa y dramática, Baroja utiliza las canciones de varias maneras" (20). De canciones del Ejército de Salvación, sólo hemos encontrado el estribillo citado, que tiene una doble función: caracterizar espiritualmente a las muchachas de acuerdo con sus fines salvíficos y recoger el ambiente de acompañamiento que creaba en los comensales del figón.

Londres y París, literatura y realidad, se interfieren en estas novelas escritas al finalizar la primera década. Pero todavía en El gran torbellino del mundo (1926) se oyen las resonancias musicales de esta espiritual organización militar. José Larrañaga y su amigo danés Obsen han llegado a Esbjerg, ciudad marítima de Dinamarca, y Baroja introduce una cita que permite visualizar el ambiente local del corazón de la ciudad. Cornetines y trombones darán acompañamiento a los himnos que entona el Ejército y los concurrentes a la plaza (I, p. 1.115).

En tres núcleos de población europeos París, Londres y Esbjerg, ha encontrado Baroja la existencia testimonial de este particular modo de

evangelizar que caracteriza al Ejército de Salvación. En ninguna de las referencias hemos encontrado atisbos relativos a los principios doctrinales o a prácticas culturales internas, excepto el pequeño detalle reglamentístico que dejó sobreentender, con más opacidad que transparencia, al referirse al noviazgo de Cobbs. Todo es, pues, ingrediente novelesco que sirve para ambientar las ciudades europeas que Baroja recorría con los ojos abiertos a toda manifestación humana.

Cabe añadir que la aceptación y desarrollo de este movimiento filantrópico-evangélico fue grande durante el primer cuarto de siglo, que es la época en que escribe las novelas en que aparece. Si tenemos en cuenta las cifras que nos proporciona su representante en España, el oficial Rey, entre 1912, fecha de la muerte del fundador William Booth, y 1929, en que muere su hijo y continuador, el crecimiento fue espectacular (21). Tal vez ello explique la frecuencia, siempre relativa por otra parte, con que aparece esta denominación protestante en la obra barojiana. Y podríamos decir que incluso su fundador ocupa un lugar privilegiado en la única mención que hace de él. Aparece entre los nombres de los grandes reformadores y contrarreformadores del siglo XVI: "Lutero, Calvino, San Ignacio, el general Booth, son ridículos al lado de Moisés o de Mahoma" (Las veleidades de la fortuna, I, p. 1.172).

Con todo, no hemos podido percibir una corriente de afecto barojiano hacia este modo, entonces relativamente nuevo, de vivir el cristianismo. La observación del fenómeno parece distante y objetivo hasta ahora.

César o nada

Sin embargo en esta novela (1910), Moncada, el joven protagonista, se encargará de quebrar esa presentación objetiva. En esta novela anticlerical, César arremete contra la pedantería, la farsa y el ridículo, tanto religioso como estético. Y en su ataque no se librarán ni católicos ni protestantes, incluido el Ejército de Salvación.

"- A mí esos pedagogos artísticos me indignan; me recuerdan a los pastores protestantes y a esos frailes que se llaman hermanos de la Doctrina Cristiana. Esos pedagogos son los hermanos de la Doctrina estética, una de las invenciones más estópidas que se les ha ocurrido a los ingleses. Y no sé qué encuentro más ridículo, si la Salvation Army o los libritos de Ruskin" (II, p. 537).

Después de abocetar de forma incompleta, y repitiendo los mismos trazos, mínimos y externos, de un Ejército de Salvación casi folklórico, Baroja derribó, con esta última referencia de César, el basurero construido; e hizo añicos los escasos y deleznales materiales que había utilizado para construirlo.

Aparte el Ejército, César alude a la irritación que le producen los pastores protestantes. Más adelante tendremos ocasión de ver la aversión con que Baroja habla de un representante de esos pastores que encontró en un tren camino de Bolonia, precisamente cuando realizó un viaje por diversas ciudades de Italia, del que saldría César o nada.

En esta misma novela, la más anticlerical, según Pérez Gutiérrez (22), hay otras dos observaciones que apuntar. La primera de ellas es muy breve, pero reseñable por cuanto supone una reminiscencia de Luis de Usó y Río, el cuáquero español cuyo Diario adquirió Baroja del librero Marianito, establecido en la madrileña calle de Tudescos. Sobre ese Diario hablaremos más tarde. Ahora estamos en una abadía romana en compañía de César Moncada y su amigo Kennedy. Desde el piso superior se divisa un panorama en el que el narrador señala a los lejos la cordillera de los montes Albanos y en un plano más cercano, "se divisan los árboles del cementerio protestante" (II, p. 653).

La novela, como indicamos, es de 1910. Debió de escribirla en fechas coincidentes con el momento en que adquirió el Diario de Usó. En un artículo de 1933 nos da la fecha aproximada de adquisición: "Yo compré un Diario inédito de Usó hace unos veinte años a un librero de viejo,

Mariano Ortiz., Marianito" (V, p. 1.151). Si tenemos en cuenta que puede haber un redondeo, a la baja, hay coincidencia cronológica entre la compra del Diario y la composición de la novela. Esto nos permite suponer y casi asegurar que cuando Baroja recorta el paisaje desde el ventanal de la abadía, dibuja los árboles del cementerio protestante con el recuerdo presente de Luis de Usoz y Río. Este bibliófilo español habla con entusiasmo en su Diario de ese cementerio, según dice el propio Baroja al reseñarlo:

"En su Diario dice que, en 1833, vio pintar en Roma una copia del cuadro de La transfiguración a un pintor: Fonseca. También habla con entusiasmo del cementerio de los protestantes de la misma ciudad" (V,pp. 1.151-1.152).

Si el Diario estuviese editado, sería interesante comprobar mediante cotejo las anotaciones hechas por Usoz en su Diario y las observaciones artísticas y culturales que Baroja vio en su viaje por Italia y llevó a César o nada. Es posible que las coincidencias no se limiten sólo a este punto.

Más alcance ideológico tiene la explicación que da César del desplazamiento que ha sufrido la espiritualidad y la filosofía a partir del Renacimiento. La vida y la obra de los Borgia, de Lutero y de San Ignacio, han propiciado la pérdida del predominio cultural latino en favor del mundo sajón. Esto es especialmente propio del padre de la Reforma:

"Los Borgia desacreditaron ante las naciones la vida libre del Renacimiento. Lutero llevó el centro de la espiritualidad y de la filosofía a Alemania e Inglaterra; San Ignacio impidió que el catolicismo romano se desmoranase; al cuerpo que se doblaba le puso férulas de hierro, y por dentro de sus férulas, el cuerpo ha ido pudriéndose y ha envenenado los países latinos" (II, p. 659-660).

A pesar de que Ignacio Elizalde dice de Baroja que "no puede evitar

sus simpatías a San Ignacio, compaisano suyo", no deja de reconocer que en este caso concreto "considera a Ignacio de Loyola destructor del predominio latino" (23).

El mundo es así

Y de Lutero pasamos a Calvin. Dejamos la Roma de César o nada y entramos en la Ginebra de la primera parte de El mundo es así (1912). La novela relata una serie de crisis y equivocaciones, de decepciones sentimentales, que permiten a Sacha Savarof, una rusa educada libremente en Ginebra, justificar la divisa fatalista de un escudo de piedra existente en el pueblo riojano de Navaridas.

Durante la etapa estudiantil, iniciada después de 1905, vemos a Sacha deambular por los ambientes sociales ginebrinos, que se caracterizan porque detrás de la amabilidad y sencillez exteriores se esconden "las tradiciones sombrías de Calvin" (II, p. 779).

Una tarde de sábado van paseando por la ciudad Sacha, Ernesto Klein, un judío estudiante de Filosofía y Letras y Vera Petrovna, compatriota de Sacha, pero de "aspecto meridional". El narrador los lleva a la calle donde vivió Calvin con el fin de introducir el extremado moralismo de este reformador. Enfrente de la casa donde vivió, se celebra una boda y a través de los cristales se ve a las parejas bailando a los acordes de un vals. Sacha hace este comentario:

"- Si viviera Calvin y viera esto, cómo se desesperaría -dijo, Sacha.

Vera no había oído hablar de Calvin; pero dijo que si era un hombre a quien no le gustaba el baile, ya le encontraba antipático.

Klein dijo que Calvin era tan severo, que a un joven que envió versos a su amada le mandó azotar sólo por eso, y a dos novios que se habían besado yendo en una lancha por el río Lemán los hizo colgar

juntos cabeza abajo" (II, p. 782) (24).

A nuestro juicio, Baroja fuerza un poco la situación para dar entrada a esos hechos relativos a la severidad moral del reformador que no duda en azotar e incluso colgar a las parejas que se besan. Se vale para ello del desconocimiento, poco verosímil, ciertamente, que manifiesta Vera acerca de Calvino. Es extraño que una joven, bien es cierto que extranjera, en su segundo año de carrera ignore no ya la personalidad sino el nombre de este reformador, y precisamente en Ginebra. No obstante en Los caminos del mundo, novela histórica de 1914, utilizará otra vez el recurso de la ignorancia, también con el fin de introducir una anécdota sobre el reformador franco-ginebrino. Lo veremos en otro apartado.

Hay que dar un salto en el tiempo desde este año de 1912 para encontrar de nuevo personajes o ideas relacionadas con el protestantismo en la novela. Nos trasladamos así a la trilogía Agonías de nuestro tiempo (1926), integrada por El gran torbellino del mundo, Las velidades de la fortuna y Los amores tardíos. La trilogía tiene como protagonista a José Larrañaga, que, como otros héroes novelescos, es un desdoblamiento del propio Baroja. Azorín señaló el carácter autobiográfico de las novelas barojianas cuando habló del El mundo es así (25). Y lo mismo ha señalado Francisco Pérez Gutiérrez refiriéndose principalmente a los héroes masculinos (26). Estos personajes principales y los interlocutores de éstos adquieren en el diálogo una importancia capital. Según Donald L. Shaw los personajes secundarios "están ahí sólo y exclusivamente para hablar con el héroe" (27), y constituyen una de las características de la novela de Baroja. Conviene señalar estos rasgos porque Larrañaga va dejando caer opiniones que nos interesan para fijar finalmente la actitud de Baroja ante el protestantismo. De la trilogía nos interesan El gran torbellino (1926) y Las veleidades (1926). En ambas seguimos a Larrañaga por diversos países europeos, y nos brindan materiales interesantes para nuestro tema, tales como la consideración filosófica que se expone en el diálogo mantenido sobre Kierkegaard, la reluctancia manifestada expresamente hacia el protestantismo o el breve juicio de un pastor danés.

El gran torbellino del mundo

Una primera conversación sobre Kierkegaard se produce entre José y su prima Pepita en un lugar tan poco propicio para el tema como es un salón de moda de París. Apunta en él la tendencia a encontrar bienestar en el sufrimiento y en el dolor (I, p. 1.081). Después nos da una visión demasiado negativa sobre el porvenir del cristianismo, al que considera abocado a la desaparición en las dos ramas principales, que lo han llevado a una manera de vivirlo errónea y sin porvenir. Dice José Larrañaga:

"El sentimiento cristiano está muerto. Probablemente puro, nunca ha sido patrimonio más que de individualidades extraordinarias, porque constantemente ha aparecido mistificado por la iglesia oficial. La masa jamás ha podido sentir con fuerza la idea de la caridad y del amor al prójimo. Siempre ha vivido dentro del más desenfrenado egoísmo. Yo creo que las religiones cristianas se vienen abajo. Dan la impresión de que han errado por los dos caminos principales que han seguido. Los protestantes han dicho: Nada de fórmulas, vamos a la esencia del cristianismo. Los católicos han hecho esta consideración: Lo más seguro es aceptar toda la herencia y seguirla al pie de la letra. Los protestantes han encontrado que en esa esencia del cristianismo hay conceptos muy pobres, muy poco verídicos y una historia estrecha y limitada de un pueblo como el judío, de moral baja y un tanto despreciable. Los protestantes han evolucionado a un racionalismo dulzón sin ningún valor. Los católicos han visto que, a fuerza de sujetarse con fórmulas, han perdido la agilidad mental, y no se contentan ahora ya con aligerar el barco de lastre, sino que lo quieren echar todo al mar" (I, p. 1.082).

Las instituciones eclesiásticas en lugar de vivificar el espíritu cristiano, que para Baroja radica en la caridad y el amor al prójimo, lo han mistificado y corrompido. El protestantismo ha desembocado en un racionalismo dulzón y los católicos se sienten anegados en un formulismo

asfixiante. Con la aversión barojiana a toda congregación humana, a toda institución masiva, reduce el patrimonio del sentimiento auténticamente cristiano a los límites del individualismo de seres extraordinarios. En El cura de Monleón (1936) insistirá en la misma idea. Católicos y protestantes está separados por cuestiones que en el fondo son puro bizantinismo y artificiosidad porque en ellos se ha desvanecido el calor de la idea primitiva:

"Entre el cristianismo primitivo y el actual -reflexiona Javier- hay una diferencia inmensa; aquél es un cuerpo con fiebre y éste es un organismo sin calor. Los conceptos habrán variado mucho o poco, pero la temperatura ha descendido" (VI, p. 868).

Las palabras de Larrañaga y las de Javier Olarán son muy significativas para examinar la postura religiosa de Baroja, desvinculado de toda institución oficializada, de toda iglesia instituida, y consciente de que la almendra del cristianismo se esconde en el corazón del individuo caritativo y amante del prójimo. Ahí es donde hay que buscar el sentimiento religioso de Baroja sin dejarnos despistar por las expresiones ásperas y destempladas, que son abundantísimas en su obra.

En cierto modo, este rechazo del aparato eclesiástico y las fórmulas teológicas que conlleva en los dos caminos principales que ha seguido el cristianismo recuerdan la reivindicación unamuniana tendente a desamortizar el cristianismo rescatándolo de los poderes religiosos instituidos para llevarlo a la esfera de lo individual y de lo civil (28). Es claro que en Baroja sólo hay rechazo, mientras en Unamuno latía vivísimo el sentimiento religioso e íntimo.

Después de la estancia en París, José Larrañaga vuelve a Rotterdam desde donde emprende viaje a los países bálticos. En compañía de su amigo danés Obsen, vamos viendo algunos aspectos de la vida de las gentes de la península de Jutlandia. Las notas de color religioso tienen siempre un aire de tristeza: "suenan campanas, campanas lentas, protestantes,

pesadas, prometedoras de un sermón aburrido y largo en una iglesia fría y triste" (I. p. 1.115). Fijémonos en la adjetivación de las campanas, del sermón y de la iglesia para darnos cuenta del carácter triste y falto de vitalidad que Baroja atribuye a la religión protestante. Semejante tonalidad sombría aplicará a las personas protestantes, como Mac Donald en Los pilotos de altura.

Pero el máximo ejemplo de esa tristeza protestante está en el teólogo Kierkegaard. Antes de acercarnos a él, veamos el encuentro que tienen los dos viajeros con un pastor de ovejas. Más que personaje visto, este pastor nos parece a nosotros un tipo de valor simbólico a través del cual Baroja recoge una visión del problema de España y la polémica europeizante planteada abiertamente por Unamuno y Gánivet entre la España de progreso natural, representada aquí por Inglaterra, y la España idealista. Además, no nos parece verosímil que un pastor danés tenga estos conocimientos tan reposados, aunque sintéticos, sobre la Historia de España. Oigamos, a través de la traducción de Obsen, las consideraciones del pastor:

"Dice que España fue grande en otro tiempo; pero que como un país noble, peleó por su religión y por sus ideales, y que por eso se hundió. Inglaterra, en cambio, según él, no ha pensado nunca más que en su egoísmo por el comercio. El cree que todo va degenerando, porque los hombres no quieren inclinarse ante la voluntad de Dios" (I, p. 1.120).

El idealismo español y el pragmatismo inglés, contrapuestos. Un pastor rural, intérprete de la Historia. No parece muy convincente que una persona de su condición y circunstancia geográfica pueda opinar así.

En relación con este personaje quiero decir que se puede tratar de una reminiscencia literaria. Un trotamundos como Jorge Borrow da testimonio de que oyó a un pastor danés cantar un romance en las soledades de Jutlandia y en el que se narraban las grandezas de un buen patriota español como fue Alonso de Guzmán el Bueno. Este histórico personaje

medieval, con acendrado patriotismo, dejó sacrificar a su hijo antes que sufrir la ignominia de someterse al monarca musulmán de Marruecos (29). Puede ocurrir que la tradición siga viva en los años en que José viajó por estos países, y que el pastor se apoye para su interpretación en este hecho histórico; o puede tratarse -es lo más probable- de una reminiscencia literaria modificada por el novelista, y que pudo haber tomado de La Biblia en España. La técnica de la reminiscencia la practicó mucho Baroja. Jose Alberich lo ha puesto de manifiesto en relación con la novela de aventuras inglesa (30).

Quizá como contrapuesto a esta interpretación del carácter idealista español apunte después los rasgos de la vida cotidiana de este pastor que se reducen a apacentar sus ovejas, realizar algunas labores de tipo manual y cultivar su espíritu religioso con la lectura de la Biblia. Todo ello con una gratitud y satisfacción admirables (I, p. 1.120).

Decíamos antes que Sören Kierkegaard era como un paradigma de la tristeza protestante. En Las horas solitarias (1918) Baroja expone su opinión sobre la condición espiritual de este teólogo. Este libro y Juventud, egolatría, son obras en la que el autor va desgranando, con una sencillez tan conversacional como amena, las propias opiniones y pensamientos sobre diversos asuntos de la actualidad, propios "de una persona en un tiempo" (V, p. 229).

Las horas solitarias nos adelantan la visión que del teólogo da en El gran torbellino mediante dos notas: la tristeza que le caracteriza y el ser un teólogo de la "Teología sin Dios". Baroja nos dice en 1918 que ha leído a Kierkegaard en una antología traducida al español por el uruguayo Alvaro Armando Vasseur (V, p. 237); y define al danés con estas palabras: "es un dionisiaco, pero un dionisiaco religioso y protestante". (V,p.237). Esta apretada definición recoge por un lado la angustia complaciente en la que se recrea, y por otro -de ahí lo de protestante- armoniza la paradoja de ser un teólogo sin Dios:

"Se me figura, por los trozos que acabo de leer de él, que al teólogo protestante le queda toda la armazón de la Teología sin la idea madre, es decir, sin Dios" (V, p. 238).

Después Baroja establece una identidad entre esta forma de pensar del danés y el resto del protestantismo, y acude a un ejemplo que le proporcionó el conocer a un estudiante de Teología sueco que admitía también una teología sin Dios. Tal armonía de contrarios considera que no es posible encontrarla en los hombres meridionales y católicos:

"Es una forma de pensamiento ésta que existe entre los protestantes y que no se puede dar entre los que tenemos la tradición católica y latina" (V, p. 238).

Estas dos notas protestantes, tristeza y teología sin Dios, las encontramos en El gran torbellino. Incluso el episodio del seminarista sueco que he mencionado está también en esta novela como "un noruego misterioso, estudiante de cura" que consideraba posible "unir el ateísmo con la teología" (I, p. 1.141).

Para resaltar más el rasgo de tristeza propio del teólogo danés y que Baroja generaliza al resto del protestantismo, el novelista coloca los viajeros Obsen y Larrañaga sentados a orillas del mar y frente al cementerio del pueblo de Fredericia con el fin de dar lugar a la digresión sobre Kierkegaard. Su apellido es un nombre equivalente a cementerio y con tal significado aparece en los letreros que exhiben las puertas del campo santo del pueblo. Si a las connotaciones del apellido añadimos el significado traducido del nombre Sören (=severo), el teólogo protestante, hijo de pastor protestante también, se convierte en prototipo del protestantismo "poco explicable para un meridional".

Entre las ideas que se vierten en la conversación mantenida por Obsen y Larrañaga están las que siguen. El nórdico pregunta al español si ha leído a Kierkegaard, y surge este diálogo:

- "Algo. Muy poco.
- Es cosa vieja.
- De la época de Víctor Hugo, de Balzac y de Dickens...
- Sí, por ahí. Creo que nació en 1813. Mis abuelos solían leerlo. Es muy viejo.
- Pero ¿qué importa que sea viejo? Más viejo era Kant y usted es un Kantiano. La cuestión es si las ideas de Kierkegaard tienen algún valor.
- Yo creo que no tienen ninguno.
- Es usted exagerado. A mí lo poco que he leído de él me ha interesado. Ahora, que me parece un hombre tan triste como su apellido. Un tipo muy poco explicable para un meridional" (I, pp. 1.125-1.126).

La conversación se prolonga y en un momento Larrañaga establece una relación entre Kierkegaard y San Ignacio. En ella se aprecia la diferencia de que "los discípulos de Loyola trataron de hacer del cristianismo una cosa fácil, asequible a todos y el sistema de Kierkegaard ha sido poner el tipo del cristiano como algo tan superior, que es imposible de realizar". (I, p. 1.126).

Lo expuesto arriba sobre El gran torbellino va dejándonos ver la postura de Baroja respecto del protestantismo. Sobre este particular arroja más luz Las veleidades de la fortuna (1926).

Las veleidades de la fortuna

Aquí encontramos un diálogo interesante entre José Larrañaga y la duquesa de Paterno, aristócrata española que se aloja en el mismo hotel que aquél, aunque la conversación tiene lugar no en Basilea, donde se hospedan, sino en Lausana, adonde han ido de excursión. El protagonista se muestra descreído en la existencia de una ideología que sea capaz de orientar al mundo; y también es muy crítico respecto de los avances de la época. Cuando la duquesa le pregunta si tiene alguna simpatía hacia el

protestantismo, José responde:

"Por el protestantismo actual, ninguna. Como hecho histórico, mientras sirvió para luchar contra la tiranía católica y afirmar la libertad de conciencia, estuvo bien; ahora como queda sin enemigo no es nada o casi nada. Y es que el origen en las religiones es lo que no tiene exactitud ni garantía de ninguna clase. ¿Cómo un partidario del libre examen se va a quedar en la Biblia? Porque es como si a uno le dijeran: 'Recorra usted este valle y no mire usted más que a él'. No. Cuando le conozca querrá reconocer el valle próximo vecino y si tiene tiempo y curiosidad, el mundo entero. Yo, actualmente, no tengo simpatía ninguna por los protestantes. Cuando estoy entre protestantes y judíos me siento católico; ahora, cuando estoy entre católicos me siento enemigo suyo" (I. p. 1.285).

Es uno de los textos más ricos en ideas. No sólo es muestra de la antipatía de Larrañaga por el protestantismo actual. Manifiesta también los inconvenientes derivados del principio fundamental del protestantismo: el libre examen. Este basamento tan característico contribuyó a abolir la tiranía católica y a la afirmación de la libertad de conciencia. Y esto es un mérito reconocido por Larrañaga, que es tanto como decir Baroja. Pero ese mismo principio es una fuerza disgregadora que desborda incontinentemente los límites del cristianismo. Y en este sentido confiere al pensamiento y al sentimiento religiosos un carácter errático y variable.

También se apunta la necesidad de que exista una oposición de contrarios que sirva como elemento revitalizador. Recordemos que Ganivet proponía algo semejante al propugnar la desamortización del catolicismo español mediante la importación, si ello fuera posible, de mercenarios libre-pensadores y protestantes.

Larrañaga estima el protestantismo sólo en cuanto hecho histórico que contribuyó a la libertad de conciencia. Pero desde el punto de vista

estrictamente espiritual, considera que ha roto los diques en que se contenía la verdad, y de aquí la antipatía.

Esta actitud trasciende el terreno puramente religioso y afecta a los campos políticos y culturales vinculados al protestantismo. Larrañaga se había declarado contrario a Alemania y a Wagner. Hablando con Obsen acerca de los méritos de los alemanes y los franceses dice Larrañaga en El gran torbellino:

"- Ya antes de la guerra había en mí algo que me impedía ser germanófilo completo.

- ¿El protestantismo?

- Sí; el protestantismo me parece antipático; es la más judaica de las sectas cristianas; y tanto como el protestantismo me molesta el wagnerismo" (I. p. 1.141).

Los pilotos de altura

Esta novela de 1929 tiene dos personajes que merecen una reseña. Uno se llama Mac Donald y al otro se le conoce como El Doctor Jack. Como otros muchos personajes de la novela barojiana, se caracterizan por la asiduidad con que leen la Biblia. Sin embargo se diferencian uno del otro, aparte la nacionalidad, por la ética en el trabajo. Samuel Mac Donald es un escocés que capitanea el barco Hope, propiedad de la señora Warden. Las notas físicas son escasas y negativas; y las morales y religiosas tampoco son favorecedoras. Pertenecía a la secta de los cameronianos y a pesar de que era un gran lector de la Biblia y de que veía en todo la mano de la Providencia, "se mostraba bastante injusto y arbitrario" (II, p. 1.367).

Es de destacar la extraña denominación religiosa a la que pertenece este personaje al que asigna los mismos apellidos que a un misionero católico irlandés de El Laberinto de las Sirenas. Los cameronianos son una secta de la iglesia escocesa que deben su nombre al ministro presbiteriano escocés Ricardo Cameron, del siglo XVII. Su origen está motivado por la

oposición a la pretensión de Carlos II de introducir en Escocia un sistema de iglesia episcopaliana. Tuvieron parte en varios levantamientos de carácter militar y también se les conoce como presbiterianos separados. Actualmente están unidos a la Iglesia Libre.

De El doctor Jack nos hace una descripción mucho más breve. Este jamaicano trabaja como cocinero en el bergante La Aventura, que manda el capitán Chimista, y cumple muy bien su cometido en la cocina. Cuenta el narrador que "en los ratos de descanso leía la Biblia con gran asiduidad" (II, p. 1.391) y añade que en la cocina dejaba entrar sólo a gente de confianza, a los que "recibía armado de la Biblia y empezaba a leer versículo sobre versículo hasta aburrir a cualquiera" (II, p. 1.393).

Mirando hacia atrás podemos decir que con la excepción de las opiniones filosófico-religiosas que Baroja suelta por medio de Larrañaga en Agonías de nuestro tiempo, todos los aspectos vistos hasta ahora sobre el protestantismo son de tipo sociológico y cumplen una función caracterizadora de tipos o ambientes. Javier Olarán, de El cura de Monleón, también será exponente, como Larrañaga, de opiniones e ideas religiosas más densas.

El cura de Monleón

En la misma línea doctrinal o filosófica de la trilogía protagonizada por Larrañaga hay que colocar el panorama que sobre el protestantismo ofrece El cura de Monleón (1936).

José Larrañaga hemos visto que se desvincula de toda relación o compromiso religioso (católico, protestante o judío), y se coloca en una postura de independencia y de oposición. La novela de 1936 es desde el punto de vista religioso el proceso de disolución de la fe de Javier Olarán que va a terminar en el agnostinismo, doctrina que mejor se aviene con el hombre de hoy, según reconoce.

Francisco Pérez Gutiérrez ha hecho notar que se trata de una "novela escrita desde dentro" y que Baroja manejó para escribirla información de primera mano, dada la capacidad y destreza con que el novelista reconstruye la psicología sacerdotal (31). Del mismo modo señala el acierto en la reconstrucción del clima social y religioso de la España anterior a la guerra.

El desmoronamiento de la fe del joven sacerdote proviene de las lecturas religiosas, filosóficas y científicas. A ellas se unía también la lectura de la Biblia, de la que tenía un ejemplar de la versión protestante de Cipriano de Valera (32). La Biblia por un lado y las exégesis racionalistas que se hacen sobre los relatos bíblicos desde las corrientes modernistas y protestantes crean una dialéctica discursiva que provoca un desfile de cuestiones como las contradicciones existentes en el Antiguo y en el Nuevo Testamentos, la relevancia que tuvo para el cristianismo la figura de San Pablo, el origen de ciertos cultos o ceremonias y la figura de Jesús.

Este revisionismo crítico de la religión hecho desde una obra creativa, como es la novela, y en tan gran proporción, constituye un aditamento filosófico-teológico inoportuno y desmedido, difícilmente integrable en la trama, y más propio del ensayo que de la narración. El corpus de obras y de opiniones que aparecen es variado y naturalmente que, para guardar el decoro poético, han de presentarse de una manera asistemática, como resultado que son de las reflexiones que Javier realiza en sus lecturas.

Algunas reflexiones hacen referencia al impedimento que la Iglesia romana puso al movimiento modernista de Loisy, que consideraba necesaria para la vida del catolicismo una libertad de crítica. Más ceñidos ya al protestantismo, digamos que Javier expone las diversas facetas con que los protestantes ven la figura de San Pablo como escritor, misionero, teólogo y organizador de la estructura eclesial. De todos estos méritos atribuidos por el protestantismo al apóstol de Tarso, el teológico y el organizativo

parecen ser contrarios, según Javier, al espíritu del Evangelio, porque Jesucristo "ataca a la Iglesia, y las leyes no tienen valor, según El". Además, "la impresión que se obtiene -añade Javier- es que de seguir al pie de la letra la enseñanza de los Evangelios, no debía haber iglesia ni intermediarios entre Dios y el hombre" (VI, p. 847). La autonomía individual y el rechazo de toda institución organizada nos dejan ver otra vez el alejamiento barojiano de todo conjunto de cosas o personas con fines religiosos.

Los teólogos protestantes Harnack y Strauss aparecen en relación con la figura de Jesús. Se exponen algunas opiniones relativas a su existencia histórica y se destaca la severísima crítica que supuso la obra de Strauss.

"La Vida de Jesús, de Strauss, es una crítica formidable. ¡Qué proceso de todas las contradicciones, inexactitudes, olvidos e interpolaciones! ¡Qué hombre implacable! ¡Qué paciencia! ¡Qué cuidado en esa crítica acerba! Lo extraño es pensar que este hombre fuera pastor protestante" (VI, p. 847) (33).

No sólo la figura de Jesús, también el Cristo es objeto de concepciones controvertidas entre católicos y protestantes. Para éstos, Cristo es un maestro de moral, aspecto éste que ha desplazado la faceta escatológica, salvadora e inmortalizadora, del Cristo del Calvario. La discrepancia de Javier con este modo de entender a Cristo es bien notoria:

"No era seguramente la idea moral y filosófica del Evangelio lo que triunfó y trastornó el mundo antiguo, como creen los protestantes, sino la tragedia del Calvario y las esperanzas que hacía concebir el Apocalipsis" (VI, p. 868).

Este énfasis que los protestantes ponen en un Cristo maestro de moral, inmanentizado, desprovisto del carácter trascendente, es lo que identifica al protestantismo con el judaísmo:

"La moral de Cristo es un ideal de justicia en la Tierra, y el reino de Dios es la evolución de la Humanidad que va marchando hacia el bien. Si es así, el protestantismo se diferencia muy poco del judaísmo. Para los protestantes el Hijo del Hombre quiere decir el hombre por excelencia, y el hijo de Dios es casi una frase sinónima" (VI, p. 868).

A esta luz hay que interpretar la afirmación que Larrañaga hacía en El gran torbellino, cuando al manifestar su antipatía por el protestantismo señalaba también su proximidad al judaísmo: "El protestantismo me parece antipático; es la más judaica de las sectas cristianas" (I, p. 1.141).

Por lo demás, recordemos que esta concepción moralista del Cristo protestante es la que motivó la evolución idológico-religiosa de Unamuno hacia lo que él llama "el catolicismo intrapopular".

Naturalmente que los protestantes consideran que el Cristo que el catolicismo presenta es una desviación del que aparece en los Evangelios. Baroja, por medio de Javier, nos dice que el más representativo de esa acusación es el protestante Harnack:

"Harnack, como buen protestante, asegura que en la Iglesia católica no queda nada del espíritu de los Evangelios. pero ¿cuál es ese espíritu? Nadie sabe señalarlo con claridad" (VI, p. 868).

Como decíamos antes, no se escapan, cuando leemos los textos que hemos transcrito, ciertas semejanzas parciales entre Baroja y Unamuno sobre todo a la hora de exponer el concepto que de Cristo tenían los protestantes liberales. Pero también es obvia una diferencia radical. Unamuno, principalmente en el capítulo IV de Del Sentimiento trágico, hace una exposición de la evolución teológica de Cristo a lo largo de la historia y concluye que la esencia del cristianismo está en el Cristo

inmortalizador y escatológico del catolicismo intrapopular, y no en el maestro de moral de los protestantes. Y a él se atiene.

Baroja, o Javier, tanto da, por el contrario, no encuentra ninguna razón que le permita agarrarse a una u otra rama doctrinal del cristianismo:

"Si el Cristo del catolicismo no es el del Evangelio, el Cristo del protestantismo alemán no tiene valor ni realidad. Es un orador, un agitador socialista, que predica la fraternidad humana" (VI, p. 868).

La "judaización" del Cristo protestante, que le convierte en un moralista puramente terrenal por un lado, y la "desevangelización" del Cristo católico por otro, hacen que estas dos ramas cristianas sean caminos igualmente intransitables. Por tanto, en materia de fe la postura más conveniente y honrada en los tiempos actuales será el agnosticismo. Y hacia esa doctrina llevará Baroja a Javier, el cura de Monleón: "Para el hombre de hoy el punto de vista indiferente y agnóstico es el que mejor le cuadra" (VI, 868).

Baroja ha llegado al final del proceso disolutivo de la fe. Esta carencia de verdades absolutas en que desemboca la fe desmoronada de Javier es la misma que mantiene el propio Baroja en Juventud, egolatría:

"A mí, cuando me preguntan qué ideas religiosas tengo, digo que soy agnóstico -me gusta ser un poco pedante con los filisteos-; ahora voy a añadir que además soy dogmatófago" (V, p. 158).

Y más adelante, asevera:

"Esta posición agnóstica es la más decente que puede tomar una persona. Ya no sólo las ideas religiosas están descompuestas, sino que lo está lo más sólido y lo más indivisible" (V, p. 158).

Su sobrino Julio Caro confirma este modo de pensar en él que concluyó don Pío cuando afirma: "Pío concluyó en un agnosticismo que tendía más a ser negativo que positivo, cuando se trataba de asuntos religiosos" (34). Y añade a continuación el tipo de lecturas que frecuentó desde los años treinta y que quedan reflejadas en El cura de Monleón:

"Allá entre 1930 y 1935, sin embargo, leyó muchos libros acerca de los orígenes del Cristianismo y después, durante la guerra y hasta hace cosa de diez años, leía con frecuencia los evangelios en una traducción francesa de la Sociedad Bíblica, pues encontraba demasiado retóricas y enfáticas las versiones españolas. Discurría a veces sobre esta lectura. Pero siempre sacaba una sensación de perplejidad de ella" (35).

El final agnóstico que vemos en Javier se prolongó en don Pío en los años posteriores a la contienda.

Laura

Las novelas publicadas con posterioridad a la guerra civil no aportan ningún aspecto novedoso respecto de las ya vistas. Sin embargo, hay que decir que Laura o la soledad sin remedio, terminada en París en abril de 1939, contiene un comentario sobre un movimiento religioso que estaba por los años treinta en auge en muchos países europeos: el grupo de Oxford. En general, se puede decir que adquirió cierta popularidad y que rompía con las fórmulas clásicas de predicación. Lo hacía fuera de las iglesias. Estas apariciones públicas, según Prudencio Damboriena "eran un cebo para dar a conocer el movimiento y para llevar de la mano a muchas almas sinceras a reuniones familiares o a la entrevista individual, que es donde se llevaban a cabo las conversiones" (36).

Baroja se hace eco de este movimiento de filiación protestante en la segunda parte de la novela con motivo de un viaje de Laura a Basilea. Allí vemos a dos mujeres extrañas. Una de ellas se llama Minna Fisher y habla a

Laura de los distintos cultos existentes en la ciudad: judíos, mahometanos, protestantes, budistas, teosóficos, etc. Dentro de los protestantes enumera los calvinistas, zuinglistas, luteranos, anabaptistas, Ciencia Cristiana, Salvation Army y el grupo de Oxford.

En esta pura relación nominal Minna se detiene en dar una definición de los anabaptistas que suena a diccionario (37). Pero lo que a Minna Fisher le producía más curiosidad era el grupo de Oxford. En realidad no sabe lo que es, sólo algunas referencias y murmuraciones, según las cuales, la gente se confesaba en público y se producían algunos desórdenes sexuales (VII, p. 270). Prudencio Damboriena, en la obra ya citada, no alude a este tipo de desarreglos morales, por lo que hemos de tomarlo como murmuraciones de Minna.

Y con estas breves referencias de Laura, pasamos al apartado de las Memorias de un hombre de acción.

II MEMORIAS DE UN HOMBRE DE ACCION

Los caminos del mundo

Apuntábamos en el comentario que hacíamos a El mundo es así que Baroja se había servido del recurso de la ignorancia para dar entrada de forma poco natural a la crítica hecha a la rígida moral de Calvin. En Los caminos del mundo, escrita dos años después, es decir, en 1914, va a proceder de manera semejante para introducir una anécdota sobre el mismo reformador. Esta novela está formada por tres narraciones cortas tituladas La culta Europa, Una intriga tenebrosa y La mano cortada. En la primera está el "chiste" que queremos comentar. La novela desarrolla la acción sobre el fondo histórico del primer periodo absolutista. Y el hecho acaece en Ginebra. Cuando Pedro Leguía llega a esta capital se aloja en casa de una familia calvinista cuyo cabeza es el señor Cordier. Esta familia, aun siendo simpática, presenta ese aspecto sombrío que siempre encuentra Baroja en el protestantismo, o, mejor dicho, en sus seguidores (1). A continuación de la presentación familiar viene la anécdota que obliga al señor Leguía a desconocer quiénes son Calvin y los calvinistas. He aquí la idea que tenía de Calvin y el origen de sus conocimientos:

"Realmente, yo no recordaba qué eran los calvinistas, ni quién era Calvin. Sin embargo, tenía alguna idea, e insistiendo en ella vine a dar en la fuente de mis conocimientos acerca de Calvin.

Todos ellos databan de una tía mía muy vieja. Esta señora me contaba que Calvin era un hereje muy malo y muy soberbio; un día le invitaron a un banquete, y un vecino de la mesa le puso en el mantel un poco de sal, otro poco de cal y una copa de vino.

Al acercarse a la mesa el soberbio hereje vio sal, cal y vino: Sal Calvin; y, furioso, se marchó.

Como ni mi tía ni yo sabíamos de qué país era Calvin, ni qué lengua

hablaba, dábamos como seguro que entendió la alusión de la mesa.

En tan importante anécdota estaban condensados todos mis conocimientos acerca de Calvin" (III, p. 290).

Antes y después del chiste se insiste en la amabilidad y buen trato de estos calvinistas. Y yendo más allá de la mera anécdota, cuya gracia no exige la represión de la carcajada, se nos están presentando en la historieta dos maneras de ver a los calvinistas: la de la tía, que es folklórica y desconocedora incluso del origen y lengua del propio reformador y que no sobrepasa la asociación, sin agudeza, de su nombre con unos elementos naturales de mesa; y la experimentada directamente por el sobrino Leguía, que rompe con el tópico de la soberbia y la maldad calvinista al comprobar in situ la amabilidad y bonhomía de la familiar Cordier:

"¡Qué sorpresa hubiera tenido mi tía -dice Leguía-, si viviera, al saber que yo había encontrado amables y buenas personas a los discípulos de aquel hereje, a quien había tenido que poner en la mesa sal, cal y vino para que se marchara" (III, p. 291).

La técnica introductoria del desconocimiento de Calvin o los calvinistas por parte de uno de los personajes -Vera en El mundo es así, Leguía en Los caminos del mundo-, tiene finalidades diferentes. En esta novela denuncia la ignorancia absoluta existente sobre este gran reformador en nuestro país durante el siglo pasado, atestiguada también por Borrow en La Biblia en España (2). En cambio, el desconocimiento de Vera permite censurar por boca de el judío Klein la brutalidad del castigo que mediante métodos tiránicos pretendía reprimir la fuerza incontenible de la vida. Y el baile con que se celebraba la boda, enfrente justo de su propia casa, subraya la aberrante pretensión del ginebrino juez, vencido por la marcha de la vida y de la historia.

No está demás advertir que la visión del reformador picardo carece en

absoluto de valor teológico. Solo en Momentum catastrophicum se anuncia una idea teológica que es defendida por Calvino frente al "hereje" Miguel Servet. Y aquí más que para asentar un principio de teología calvinista subraya el valor terrible de la terquedad, del prejuicio, de la intransigencia y del dogmatismo religiosos:

"El valor del prejuicio es terrible. Así, el pícaro Calvino mandó quemar vivo al navarro Miguel Servet, porque Servet llamaba a Jesucristo Cristo, Hijo de Dios Eterno, y Calvino exigía que dijese Cristo, Hijo Eterno de Dios" (V, p. 371).

Lo que parece un juego de palabras entraña una diferencia interpretativa sobre el problema de la Trinidad: el de la eternidad consustancial del Padre y del Hijo; que en aquellos tiempos de la aborrecida Europa se resolvía con fuego (3).

La ruta del aventurero

Esta narración del año 1916 nos brinda la oportunidad de asistir a la reacción de las autoridades españolas ante el problema que planteaban los enterramientos de protestantes que morían en España. El hecho ocurre en el trienio liberal y en la ciudad levantina de Ondara. Tres hombres ingleses que vienen de Grecia arriban a las playas de la ciudad. Mac Clair viene enfermo y muere. Como es de religión evangélica, los dos compañeros tienen que solicitar a las autoridades un permiso especial de enterramiento. El narrador recoge la reacción del alcalde en estas palabras:

"El alcalde contestó secamente diciendo que podían enterrar al muerto cerca de la playa. Cualquier cosa era buena para malvados herejes como aquellos" (III, p. 658) (4).

La misma obra nos ofrece otros motivos protestantes. En El viaje sin objeto, que es el título de la segunda parte, hay un inglés, J. H. Thomson, que se dedica a la venta de pasas en Málaga. Conoce a una joven

en una fonda de Bayona que le inspira una composición que dice:

"Yo robaré las alhajas de la virgen para adornar tu garganta y te daré la Biblia de Lutero para que con sus hojas hagas papillotes" (III, p. 723).

A pesar de la insensatez que atribuye al texto el cronista Pedro de Leguía, se entiende que en las palabras hay una subversión de los signos más identificativos del catolicismo y del protestantismo: la Virgen y la Biblia.

Este mismo personaje, Mr. Thompson, que se dirá agnóstico, aparece en otra ocasión jugando a ser protestante en Pamplona. Thompson se alberga en una posada regentada por doña Saturnina. Pamplona es una ciudad levítica y el inglés es espiado por la patrona y un sobrino con el fin de comprobar si asiste a misa. Como no es así, doña Saturnina le pregunta sobre el particular, y Thompson lo cuenta así:

"- Dígame usted, ¿usted no es católico? -me dijo.

- No, señora -le contesté.

- ¿Pues, qué es usted? ¿Protestante?

- Sí, soy de una clase de secta que se llama de los agnósticos, que supone que no se sabe nada de nada.

- ¿Pero usted no cree en la Virgen y en los santos?

- Los de mi secta creemos más bien en la substancia única, y practicamos el culto de nuestro señor el Yo, y nuestra señora la Cosa en sí.

A esto dijo mi patrona que esa virgen sería muy importante; pero que los milagros de la Virgen del Camino [...]" (III, p. 731).

Es notable la ironía con que se burla Baroja, mediante este episodio, de los infundadas e ignorantes creencias del pueblo católico español. Primero mediante la infalible dualidad excluyente entre católicos y protestantes, propia de un país no acostumbrado a la pluralidad religiosa

y caracterizado por una hiperestesia antiprottestante. Y luego la beatería de una mujer encuratada, pero literalmente necia.

Esta sacorronería burlona del subversivo Thompson estuvo a punto de provocar en el alcalde del pequeño pueblo de Los Hoyos la orden de arresto por hereje (III, p. 745).

La nave de los locos

Muy curiosa resulta la reacción religioso-culinaria que provoca el joven Alvarito Sánchez en La nave de los locos (1925). Este joven emprende un viaje desde Bayona, donde reside, a Cañete con el fin de investigar la existencia de una herencia que ha dejado la muerte de su abuelo. Durante el viaje a través de la península, va descansando en diversos lugares. En una pensión de Aranda y durante 1837, según los acontecimientos históricos reseñados en p. 427, se produce este diálogo tan significativo cuando Alvaro pide al mozo un poco de manteca de vaca:

"- Aquí no se gasta eso -contestó el mozo con rudeza. Y una vieja añadió:

- Esa es comida de protestantes.

- ¿De protestantes? -exclamó Alvarito, asombrado.

No veía la relación entre el protestantismo y la mantequilla; pero pensando en ello, comprendió que, así como el catolicismo es fundamentalmente aceitoso, el protestantismo está más bien impregnado de manteca" (IV, p. 400) (5).

Esta línea divisoria que marcan el aceite y la mantequilla es la misma que con criterio menos jocoso hace Larrañaga en El gran torbellino al afirmar casi sentenciosamente que "el catolicismo es la esencia de la latinidad" (I, p. 1.140), y que ya hemos citado antes. Esta es una idea

muy arraigada en Baroja, y la pone en boca de personajes cultos, como Larrañaga cuando habla de Kierkegaard ("un tipo poco explicable para un meridional" I. p. 1.126), o en el caso anterior; y también en labios de gentes poco instruidas, como este mozo de fonda o esta vieja lugareña. En ambos casos el significado es el mismo y demuestra el arraigo casi visceral del catolicismo en España, desde el filósofo al mozo de pensión; desde el liberal (recordemos el comportamiento de los liberales indiferentes antes las biblias de mister Tack en El mayorazgo...) hasta las fuerzas vivas del pueblecito de Los Hoyos. Sin distinción de sexo. Si cabe, la vieja es la que amonesta; y las mujeres de los liberales son las que queman las biblias de Tack.

Además de este criterio dietético-religioso, hay en la obra de Baroja otro ejemplo curiosísimo para diferenciar a los católicos de los protestantes. En Las horas solitarias (1918) evoca un detalle que el Baroja niño había observado en un protestante que vivía enfrente de su casa:

"En San Sebastián, cuando yo era chico, había enfrente de casa un señor que se llamaba don Fernando y que decían que era protestante.

Este señor salía al balcón a leer un libro y echaba migas de pan a las golondrinas, que tenían un rosario de nidos en el alero. Cuando se marchó don Fernando, el amo de la casa fue con un palo y quitó todos los nidos. Así que en el diccionario de la infancia yo tenía estos sinónimos: 'Protestante: hombre que lee un libro y le gustan los nidos de las golondrinas. Católico: hombre que no lee nada y tira los nidos de las golondrinas' " (VI, p. 311).

Quizá este detalle que la memoria infantil guardó en su archivo refuerce el hecho, por otra parte realmente caracterizador, de presentar a todos los protestantes leyendo la Biblia.

Desde el principio hasta el fin

"El protestante de Arlés" es el título de un capítulo de la novela Desde el principio hasta el fin, que cierra las Memorias de Aviraneta . Y "Una anécdota importante acerca de Calvino" daba título al capítulo VI de Los caminos del mundo, que recogía el suceso en casa del ginebrino señor Cordier. Estos dos son los únicos casos en que un motivo protestante adquiere en la novela barojiana una cierta independencia.

La experiencia en casa del calvinista Cordier la vivió Pedro de Leguía; ahora va a ser protagonista, más bien pasivo, el conspirador Aviraneta. Ocurre en 1840, cuando en la ciudad francesa de Arlés recibe protección de un protestante llamado Marcel. Aviraneta va camino de Tolosa después de haberse presentado ante María Cristina, que se encontraba en Marsella, despojada de la regencia, para ofrecerle sus servicios de apoyo contra los que querían instaurar una dictadura militar. A su paso por Arlés, se encuentra con el armador de barcos, señor Marcel, quien, al saber que su persona corre peligro, le lleva a su casa, en un gesto de auxilio y tutela honorables.

Aviraneta acompaña a Marcel a su casa y la familia le recibe "con las mayores consideraciones" (IV, p. 1.111). El vasco itinerante nos aboceta la personalidad del protector arlesiano en estos términos que dan cuenta de la profesión, la religión y las amistades del francés.

"El señor Marcel tenía varios negocios. Era armador de barcos y comerciante de harinas, profesaba la religión protestante, vivía un tanto aislado por sus creencias y gozaba de amistades influyentes en la ciudad" (IV, p. 1.111).

De esas influyentes amistades obtendrá garantías de que el intrigante Aviraneta no será molestado. Ello le permite estar en su casa una semana durante la cual observó las buenas relaciones familiares y las aficiones librescas del señor Marcel:

"Estuve casi una semana en aquella casa, donde se unía la austeridad con la benevolencia. Los domingos, la familia leía la Biblia con gran recogimiento, y por la tarde salían todos a paseo.

El señor Marcel tenía muchos libros de Historia y de religión. Sentía gran entusiasmo por las obras de los reformistas españoles del siglo XVI, de los cuales, la verdad, yo no había leído ninguna. Sólo había oído decir que Usoz del Río se ocupaba, en sus estudios, de los libros de estos heterodoxos" (IV, p. 1.111).

Destaca este episodio en la obra novelística de Baroja por la imagen del protestantismo que nos da esta familia arlesiana. Es el único caso en que no encontramos término alguno con connotaciones negativas. El cuadro familiar presenta estas características: en el plano de las relaciones y la vida interna, la austeridad y la benevolencia presiden el ambiente hogareño, que tiene como eje la lectura dominical de la Biblia; y desde el punto de vista social o externo, al cabeza de familia le unen lazos de amistad con las autoridades civiles y municipales de las que con solicitud procuró respeto para el español, que gozó de un asilo generoso y una seguridad desinteresada.

Un año más tarde lo vemos en Ginebra, hospedado en una pensión situada en la calle de los Canónigos, cerca de la casa en que vivió Calvino. En este mismo punto de la ciudad suiza situó Baroja la conversación que mantuvieron Klein, Sacha y Vera sobre el intolerante Calvino.

A esta casa de huéspedes se dirige por recomendación de un comisario suizo. La familia es también protestante, pero Aviraneta no encontrará en ella el cuidado y la atención de la familia Marcel:

"La familia era protestante, y sus individuos estaban acostumbrados a un régimen de vida muy severo y muy triste. Viví allí bastante solo y abandonado" (IV, p. 1.120).

Severo y triste. Estos son los adjetivos equivalentes al nombre y apellidos de Sören Kierkegaard, de quien decía Larrañaga que le "parecía un hombre tan triste como su apellido" (I, p. 1.126). ¿Por qué en la familia de Arlés no hay esa sombra de tristeza? La excepción confirma la regla y Arlés no puede ser más mediterránea.

Posadas, viajeros y el protestantismo son en Las memorias de un hombre de acción los elementos de una trenza sociorreligiosa tejida durante los años centrales de la primera mitad del siglo XIX. Acompañados de viajeros españoles y extranjeros, por aquí y más allá de nuestras fronteras, hemos visto el prejuicio, el desdén o la ignorancia que respecto de la religión reformada existía en las gentes de nuestro país. Y más allá, el huésped siempre advierte el tinte sombrío de los protestantes, con la singular excepción de la arlesiana y mediterránea familia Marcel.

III ARTICULOS Y ENSAYOS

Diario de un protestante. Luis de Usoz y Río

En este tipo de escritos ocupa un lugar predominante Luis de Usoz y Río, un cuáquero español cuya personalidad es aún hoy poco conocida. Hemos visto antes cómo en el caso de Borrow el mundo real y el mundo de la novela de ficción se imbricaban. Con este otro protestante la concesión se establece sólo entre la narración histórica y la obra ensayística de Baroja.

Nos ocupamos de Usoz en esta sección porque es en un artículo de 1933, "El Diario de un protestante español del siglo XIX", donde el escritor habla más ampliamente del bibliófilo y protestante Usoz. Por sus palabras, Baroja ya entonces revela que ha manejado documentos que permiten rectificar algunos datos relativos a la biografía de Usoz que proporcionaba Menéndez y Pelayo. Con motivo de las investigaciones y pesquisas hechas para la documentación de sus novelas históricas y la biografía de Juan Van Halen, Baroja se ha topado con Le livre noir de messieurs Delavau et Franchet ou repertoire alphabetique de la Police politique, publicado en París en 1829. En él encuentra unas precisiones referentes al lugar de nacimiento y edad de Luis de Usoz: "Don Luis de Usoz y Río, edad de diecisiete años, nacido en el gobierno de Las Charcas (Perú meridional)... " (V, p. 1.151). Menéndez y Pelayo afirmaba que "nació en Madrid, por los años de 1806" (1). Carmen de Zulueta mantiene aún en un artículo de 1983, y no sabemos con qué fundamento, que Usoz nació en Madrid; pero adelanta en un año la fecha de Menéndez y Pelayo (2). Domingo Ricart, cuyo estudio, con ser incompleto, es el más documentado que conozco, señala el mismo lugar de nacimiento que Baroja, en el año 1805, al igual que Zulueta (3). Como vemos, ninguno de los autores citados coinciden plenamente en los datos biográficos. Pero está fuera de duda que nació en Hispanoamérica, y el primero en aclararlo fue Pío Baroja, cuyos testimonios no han sido considerados, que yo sepa, por los estudiosos de este protestante español, incluido Domingo Ricart. Algo incomprensible (4).

Creemos que no nos corresponde a nosotros verificar los ajustes biográficos pertinentes. Si nos hemos detenido en este punto ha sido porque Baroja aparte de adelantarse a los historiadores en la precisión del lugar de nacimiento, insiste repetidamente en señalar los errores de Menéndez y Pelayo. Tenía buen material para hacerlo, como veremos.

De Le libre noir tomó Baroja esos datos. El resto de las notas biográficas que nos proporciona sobre este singular español proceden de su Diario. Baroja nos cuenta algunos detalles de su adquisición:

"Yo compré un Diario inédito de Usoz hace unos veinte años a un librero de viejo, Mariano Ortiz, Marianito, cuando este librero tenía una tienda en una casa de la calle de Tudescos [...] Marianito me vendió el Diario de Usoz y unas cartas de Somoza en dos o tres pesetas" (V, p. 1.151).

Como considera que la personalidad de este hombre es poco conocida, hace un apretado resumen biográfico y se refiere, entre otras cosas, a sus estudios humanistas y filológicos y a los viajes y estudios que realizó Usoz en Italia. Es importante señalar en este sentido que Baroja se fije en el detalle, recogido por Usoz en su viaje por Roma, en 1833, de que el cuáquero se entusiasmaba en su Diario hablando del cementerio protestante de esa ciudad. Esto puede parecer nimio, pero puede perder parte de su insignificancia si tenemos en cuenta, que Baroja aludió a este cementerio en su novela César o nada. En la pincelada de color que ponía con los árboles de aquel cementerio protestante recordaba el entusiasmo que sintió ante ellos Luis de Usoz. Y además demuestra que éste ya por tal fecha tenía preocupación por el protestantismo.

No olvidemos que Baroja adquirió junto con el Diario unas cartas de Somoza. Esta doble adquisición hay que recordarla cuando Baroja habla del matrimonio Usoz y de José Somoza. Baroja nos dice que la mujer de Usoz, doña María Sandalia del Acebal, pertenecía a una familia "que debía ser

muy liberal". Esta familia tenía una tertulia a la que acudían Eugenio de Ochoa, Pedro Madrazo, Pascual Gayangos y don José Somoza y Carvajal "el hereje de Piedrahíta", cuando venía a Madrid. En el trato que permitían estos encuentros debió nacer el amor que sintió Somoza por doña María Sandalia. No podemos dejar de citar este párrafo en el que Baroja nos sugiere un entendimiento entre José y María Sandalia con la connivencia y ayuda de los hermanos de ésta, especialmente Paula, que actuaba de comadre:

"Somoza escribía con frecuencia a doña Paula del Acebal, hermana de la mujer de Usoz, y dirigía las cartas a un hermano de ellas, don Francisco, con las señas de la calle de Embajadores, frente a San Cayetano. Somoza llamaba en su correspondencia a doña Paula mi querida comadre" (VI, p. 1.152).

Y, con un guiño malicioso al lector, añade Baroja:

"Sería curioso saber si Somoza y Usoz, el teósofo de Piedrahíta y el cuáquero de Madrid, se entendían bien o reñían" (V, p. 1.152).

La curiosidad le pica más a Baroja por el lado de las relaciones sociales que por el de las religiosas. Respecto de estas últimas, José Jiménez Lozano, después de considerar por su parte que las ideas religiosas de Somoza son difíciles de precisar, escribe que "Usoz le consideraba un free-thinker o libre pensador" y añade que "los cuáqueros de hoy han querido ver en él [...] 'un tipo de espiritualidad muy interesante y poco conocida' que le emparentaría con ellos mismos" (5).

Sobre el amor de Somoza hacia la esposa de Usoz, no hay duda de que, al menos en la época de soltera de la señorita María Sandalia del Acebal, Somoza sintió un amor que no fue correspondido. Este desdén de María, mucho más joven que él, tuvo consecuencias literarias, puesto que motivó una composición poética de las más ingeniosas que compuso el escritor abulense, al decir de los críticos.

El trabajo de Ricart, que es el más documentado, repito, no parece deshacer ni confirmar la insinuación barojiana. Y puesto que no la cita, debemos suponer que ignora estas notas de Baroja y el Livre noir. Con todo, afirma que el matrimonio de Luis y María Sandalia, que tuvo lugar "por el año 1837 ó 38" (6), mantuvo una fidelidad absoluta (7).

Sea como fuere, el caso es que juntos encontramos al cuáquero y al teósofo en la novela histórica El amor, el dandismo y la hoquera (1922). Don Pedro de Leguía nos cuenta que durante una estancia en Madrid realizó distintas visitas a amigos y conocidos. Fue a ver a Usoz y sobre su persona nos da dos notas que hemos señalado hasta ahora en el artículo: el origen americano y su amistad con Somoza. Primero dice:

"También visitó a Usoz del Río a quien encontré en compañía de José Somoza. Los dos eran tipos raros y extravagantes. Somoza tenía la preocupación de la metempsícosis, y Usoz la del protestantismo.

A Usoz le volví a ver años después en San Sebastián, de vuelta de Inglaterra, ya declaradamente cuáquero" (IV, p. 82).

Después puntualiza las imprecisiones de Menéndez y Pelayo basándose en Le livre noir:

"Usoz no era, como dice Menéndez y Pelayo, en Los heterodoxos, nacido en Madrid, sino americano, de familia navarra. El no me lo dijo, porque no hablaba nunca de sí mismo, pero encontré su filiación en las notas policiacas del Livre Noir de Delaveau y Franchet hechas en tiempo de Carlos X" (IV, p. 82).

Luego menciona el conocimiento que tuvo Leguía, por mediación de Luis, de Jorge Borrow. Teniendo en cuenta que el viaje a Inglaterra antes de la profesión de fe cuáquera lo realizó Usoz en 1840 (8), y que los contactos con Borrow se iniciaron en 1836 (9), la escena descrita y el

encuentro de Leguía con Usoz debió de ser en los últimos años de la treintena.

No es la única novela en que menciona a Usoz como cuáquero. Ya lo había hecho en La Isabelina (1919) donde el memorialista Leguía habla con el padre Venancio Chamizo en una fonda de Burdeos en 1845. Este monje exclaustrado y culto, amante de los placeres de la mesa, rememora el momento en que bebió la última botella de Jerez. Fue en compañía de Usoz quien, por supuesto, no bebía. He aquí la reacción ante el cuaquerismo de Usoz:

"- La última la bebí en compañía del señor Usoz y Río, el cuáquero. No sé si le conoce usted.

- Sí, ¿y él bebía?

- No, él no. ¿Adónde vamos a ir a parar? ¡Un cuáquero español! ¡Qué absurdo!" (III, p. 1.014) (10).

La incongruencia que parece observar el padre Chamizo entre cuaquerismo y nacionalidad española nos lleva de nuevo al resumen biográfico de "El Diario de un protestante español". En él tenemos que señalar otros dos aspectos muy importantes: el origen del protestantismo de Usoz, así como su tarea emprendida con fines difusivos por un lado; y por otro, al sentimiento patriótico que le hace precedente verdadero, por delante de Joaquín Costa, de la Generación del 98.

Sobre el primer punto afirma claramente Baroja que "el protestantismo de Usoz tuvo su origen en las lecturas de la Biblia en hebreo" (V, p. 1.152). Después añade la influencia que pudo ejercer La apología cristiana del cuáquero Robert Barclay. Estos dos hechos y la visita a la Sociedad de Amigos de Londres harían de Luis un cuáquero, o como diría Estébanez a Gayangos, y según cita del propio Baroja, "un herejote de primera clase" (V, p. 1.153).

Usoz en Londres se encontró con Benjamin Barrow Wiffen que era otro entusiasta protestante y conocedor de la literatura hispánica. Los dos decidieron comenzar la publicación de los antiguos reformitas españoles. Y en este punto Baroja acusa de ingenuidad a Usoz porque pensaba que la literatura protestante podía interesar a sus contemporáneos. Y otra vez nos encontramos con la opinión de Baroja, que como una constante aparece en sus escritos, relativa a la carencia de predisposición existente en los países latinos para aceptar el protestantismo:

"No interesaron las obras que editó. En los países latinos, el que abandona el catolicismo va al ateísmo" (V, p. 1.152).

Son unas palabras muy reveladoras de lo que pensaba Baroja acerca del protestantismo y los países latinos. Según esas aseveraciones, en los países latinos, o católicos, la segregación de la iglesia de Roma no lleva a las puertas de esta confesión, sino al ateísmo. Con esta idea Baroja se alinea con el modo de pensar del teólogo unitario William E. Channing respecto de España y el protestantismo. No sabemos si el aserto de Baroja es una coincidencia casual o se trata de un alineamiento consciente. Veamos ese pensamiento del teólogo inglés a través de unas palabras de Unamuno en las que comenta la relación que existe en España entre religión y patria:

"En España, y para españoles, pasar por protestante o cosa así es peor que pasar por ateo. Del catolicismo se pasa al ateísmo fácilmente; porque como decía Channing, y hablando de España precisamente, las doctrinas falsas y absurdas llevan una natural tendencia a engendrar escepticismos en los que las reciben sin reflexión, no habiendo nadie tan propenso a creer demasiado poco como aquellos que empezaron creyendo demasiado mucho" (11).

Baroja, al contrario que Unamuno, no explica las causas de ese violento cambio ideológico de los españoles. Ello puede ser indicio de que

es, sin negarle originalidad, una idea prestada. Unamuno la repitió en más de una ocasión. Aparte ésta, de 1907, la encontramos en Del sentimiento trágico de la vida (1912) y en San Manuel (1936) (12).

Como decíamos, Baroja no aventura razones, como hace Unamuno con palabras de Channing. Pero sospechamos que en vez de ser de carácter religioso, según el teólogo británico, Baroja considera que las causas pueden ser más bien temperamentales. La idiosincrasia latina se aviene mal con los rasgos sombríos y severos y racionalistas que Baroja ve en los protestantes (13).

El patriotismo de Usoz era el otro punto que queríamos destacar. Y como un ejemplo que viene a desmentir el delito contra la patria que para los tradicionalistas supone profesar un credo no católico (delito encarnado por Unamuno y denunciado por Baroja) (14), Usoz armoniza en su persona protestantismo y patriotismo:

"Usoz era un protestante, no sólo en religión, sino de todo lo que creía malo en España y en el mundo. Hoy hubiera sido un anarquista, aunque quizá su patriotismo y su misticismo se lo impidiera" (V, p. 1.153).

Esa madera de patriota, que ahora Baroja va a calificar de intransigente, lleva aparejada en Usoz un afán europeizador que le convierte, según Baroja, en un adelantado descubridor de esa europeización atribuida impropriamente a Joaquín Costa y a la Generación del 98:

"En donde se muestra mejor el tipo psicológico de Usoz, su naturaleza de puritano, austero y de patriota intransigente, es en el Diario inédito que yo tengo. Se ve allí un hombre hipocondríaco, fanático, cándido; se nota su afán europeizador de limpieza e higiene. ¡Y de esto se habla como de un descubrimiento de Costa y de la supuesta generación del 98! Es cómico" (V, p. 1.154).

Puntualizaciones de carácter biográfico; relaciones con Somoza, y no sólo de carácter religioso; origen del protestantismo y su labor editora; y su patriotismo prenoventayochista son cuatro ideas que en "el cuáquero madrileño" nos ha parecido importante reseñar. Y como si faltase aún algún detalle, por debajo del cuaquerismo y del protestantismo, Baroja descubre en Usoz una base clerical: "En el fondo -dice en Juan Van Halen (1933)- era un clérigo" (IV, p. 1.348).

Ciudades de Italia. Un cura protestante

También es un clérigo, pero declarado, la otra figura protestante que tenemos que estudiar. Se trata de "un cura protestante", descrito al comenzar la quinta parte de Ciudades de Italia (1949) y en la sección dedicada a Bolonia.

Son muy numerosos los curas que aparecen en la obra de don Pío. Los tipos más representativos y notables los han estudiado Ignacio Elizalde y Francisco Pérez Gutiérrez en las obras que ya hemos citado. Este último, sin entrar en una descripción individualizada de las siluetas de estos hombres de clerecía que sería casi interminable, se centra principalmente en las Memorias de un hombre de acción y elabora una tipología en la que destacan cuatro clases de clérigos. En la primera categoría entrarían los fanáticos; en la segunda, los farsantes e hipócritas; en la tercera, los toscos y campesinos; y finalmente estaría el grupo de los que problematizan la fe, unos con salida a posiciones cínicas, otros hacia el escepticismo y otros hacia la ingenuidad.

El anónimo cura que viaja con Baroja en el mismo compartimento del tren que los lleva a Bolonia pertenecería al segundo tipo, al de los hipócritas. Todo lo que Baroja ve en este cura protestante es síntoma de su hipocresía. Vaya de antemano que Baroja, ante este representante, único en su obra, del clero protestante, da la impresión de estar aquejado por una aguda afección de hiperestesia anticlerical. Creemos que este cura que vamos a ver es el que motivó la indignada alusión "a los pastores

protestantes" que vimos en César o nada, novela inspirada en los viajes que hacia 1910 realizó el escritor por diversas ciudades italianas. Si este retrato salió al público cuando apareció Ciudades de Italia (1949), los apuntes parecen estar tomados del natural. Baroja nos cuenta en la cuarta parte de este libro, en que habla de Roma, que fue en 1910 cuando visitó la ciudad del Tíber y otras ciudades italianas, entre ellas Bolonia:

"Creo que fue en 1910 cuando fui a visitar la ciudad del Tíber. Después de este viaje escribí César o nada. Fue antes de la primera guerra mundial" (VII, p. 741).

Y un poco más abajo añade: "Después de Roma, estuve en Génova, en Bolonia, en Nápoles y en Milán".

Este cura es un tipo visto en ese viaje. Tiene la frescura de una observación directa y viva (15), hecha con una antipatía visceral, casi colérica. En ningún momento llegan a cruzarse una palabra, y sin embargo la sola presencia ya provoca en Baroja su profunda aversión hacia el eclesiástico: "Era un tipo antipático aquel cura; tenía toda la traza de ser un hipócrita redomado" (VIII, p. 763).

El propio Baroja no encuentra razón que explique la causa de esa antipatía. Tal vez, la estrechez del compartimento; pero más parece que es debida al mero hecho de ser cura. Y de todas formas, gratuita:

"Es curioso lo profundas que son estas antipatías que se desarrollan en los trenes. Debe depender, sin duda, de la estrechez del sitio. No hacía más que un momento que conocía a aquel joven pastor, y ya le tenía una antipatía gratuita.

Todo cuanto hacía lo hacía con parsimonia clerical" (VIII, p. 763).

Para el anticlerical Baroja, esa parsimonia de sus actos es fingida y

disimulada. La "falsa unción" y esa moderación afectada con que leía la Biblia se convierten enseguida en animalidad salvaje cuando ve comer al eclesiástico, el cual "sacó disimuladamente la merienda y se fue al pasillo del vagón para devorarla. Comió y bebió ferozmente" (VIII, p. 763). Después vuelve al asiento con su "sonrisa evangélica". Y ahora cuando de nuevo toma el libro y cierra otra vez los ojos como meditando, lo que encuentra Baroja en el gesto piadoso es, más que meditación, digestión encubierta. En el interior del viajero se produce esta rabiosa imprecación:

"Durante ese rato, yo no hice más que desearle que la comida se le indigestara, pero, afortunadamente para él, mis deseos no llegaron a verse cumplidos" (VIII, p. 764).

La hostilidad que su presencia despertó en el tren va a proseguir más allá del viaje. Como una especie de sombra fatal, el cura protestante se va a hospedar en la misma fonda; van a descansar en cuartos paredaños y se verán obligados, a pesar de los intentos elusivos de Baroja, a compartir el mismo comedor y hasta la misma mesa. Incluso ese fatalismo azaroso hará que Baroja, en los paseos por la ciudad, se tropiece con el inesquivable clérigo, siempre armado de su sonrisa evangélica y de un paraguas que le convertía en heraldo infalible de lluvia.

Sólo cuando el evangélico abandona definitivamente la fonda, después de dos noches de estancia, el viajero español se sentirá aliviado de esa presencia inevitable: "Ya sin él, la fonda me parecía más agradable" (VIII, p. 765).

Este pastor evangélico, "con una cabeza cuadrada y un aire de falsa unción verdaderamente desagradable" (p. 763), constituye el único ejemplo de cura protestante en la amplia obra barojiana. Esto le convierte en modelo único para representar al clero de la otra gran rama del cristianismo. Y en vista del caso podemos decir que el anticlericalismo proverbial de Baroja rompe las lindes de la Iglesia católica y penetra en

el campo del protestantismo de una manera iracunda y "gratuita" , según el adjetivo del propio Baroja.

¿Cuáles son las causas para que se enoje y se cebe con este cura protestante a quien no conoce? Pérez Gutiérrez apunta que una causa del anticlericalismo de Baroja se sitúa allá en la infancia cuando un canónigo le intimidó en la catedral de Pamplona por ir canturreando. Ignacio Elizalde añade que la indignación barojiana con los curas brota "cuando ve el divorcio entre el ideal cristiano y la conducta del clero" (16). Esta última nos parece más apropiada para explicar la animadversión hacia el cura protestante de Bolonia. Pero por encima de ella, está la pura antipatía gratuita.

CONCLUSION

Como conclusión podemos decir que en el protestantismo de Baroja se pueden hacer dos apartados bien diferenciados: uno de carácter teológico-filosófico y otro sociológico-artístico. En el primero se advierten dos consideraciones importantes que tienen que ver con el principio fundamental del protestantismo, el libre examen, y con el enfoque que adopta el protestantismo liberal alemán del siglo XIX, Strauss y Harnack.

La consecuencia lógica que se deriva del libre examen es la ruptura de todos los muros de contención en materia religiosa. Larrañaga, al refeirse a este principio en Las veleidades de la fortuna (I, p. 1.285), da a entender que con él se soltaron las amarras que fijaban el pensamiento religioso a la Biblia ("las ideas religiosas están descompuestas", V,p.158); y, dado que tal principio es esencialmente dinámico, sus efectos disgregadores no pueden someterse de nuevo a los límites originarios.

Por su parte el protestantismo liberal alemán, cuya doctrina se revela en El cura de Monleón, ha reducido la figura de Cristo a un maestro de moral que lo emparenta estrechamente con el judaísmo.

Esta línea teológica-filosófica se encuentra en las novelas de andadura menos dinámica; en las dos primeras de la trilogía La agonías de nuestro tiempo y en El cura de Monleón, obras todas ellas de un Baroja más que cincuentón.

El apartado constituido por las notas de tipo sociológico-artístico sirven para completar la ambientación de algunas ciudades, reflejarnos el modo de vida de una familia protestante, acabar el retrato de algunos personajes y enseñarnos la aversión existente en España hacia el protestantismo, así como el desconocimiento general que los españoles tenemos de la religión reformada.

En general, sectas, familias e individuos protestantes llevan un estigma de tristeza que si no es de origen religioso se hermana bien ese carácter con la religión y el pensamiento protestante. Digamos que hay una adecuación entre carácter natural y protestantismo. Pensaba también que la idiosincrasia latina, menos fría y racionalista que la centroeuropea, no se aviene con la religión protestante. (V, p. 238, citados a propósito de Kierkegaard y su Teología sin Dios).

Como es lógico, las sectas, las familias y los individuos de esta confesión son extranjeros y aparecen en aquellas novelas cuya acción se desarrolla fuera de nuestras fronteras. En todos estos seres, la lectura de la Biblia es un elemento caracterizador. En raras ocasiones, la fe es principio rector de la vida, de la conducta o de la obra de estos personajes, excepto en el caso de Tack (George Borrow), del Usoz editor de los reformistas, del curioso pastor que encontrase en las llanuras de Jutlandia y acaso del cocinero Jack. Las sectas y las familias protestantes desempeñan en las novelas un papel ambientador, sobre todo las primeras, que en el caso de las chicas del Ejército de Salvación, ponen una nota colorista, finalmente ridícula.

Los conocimientos que Baroja demuestra tener al describirnos estos personajes -individuos o grupos- son muy elementales y sumarios, pero lo suficientes para, con tales trazos, bosquejar el alma del personaje o el color ambiental. Son pinceladas mínimas para un paisaje local o humano propio y casi exclusivo de las novelas "europeas" de Baroja.

Los reformadores del siglo XVI apenas se han asomado; y en el reducido espacio que se les concede, Calvino es más notable que Lutero. De éste apenas hemos encontrado referencias. A las ya reseñadas en César o nada, añadiríamos otras dos.

En el Nuevo tablado de Arlequín, colección de artículos de 1917, se nos cuenta una anécdota popular según la cual el haber leído a Lutero o a

Rousseau es propio de visionarios y gente de poca estima (V, p. 89).

La otra consideración reseñable la hemos hallado en La dama de Uturbi, un cuento con un capítulo dedicado a la secta de las 'sorguiñas', hechiceras existentes en el País Vasco. Se habla también de la adoración al macho cabrío, el Aguerra. Y el narrador establece una relación del significado de este animal en diversas épocas y culturas. Y a propósito de Lutero dice estas palabras:

"En época racionalista se hubiera visto en este macho cabrío negro un mito cosmogónico; en época de fanatismo y de estupidez, se verá en él, como en todo, a Satán. El macho cabrío era animal fantástico y caprichoso; el jesuita Martín del Río acepta como un hecho probado que Lutero era hijo de una bruja y de un chivo. Hubiera sido curioso, si Lutero hubiera podido conocer el libro de Martín del Río, preguntarle al grande y colérico reformador alemán de quién creía que era hijo el jesuita" (VIII, p. 608).

Ignacio Elizalde testimonia que en la biblioteca de Baroja existe un libro de este jesuita del siglo XVI: Disquisitionum Magicarum libri sex quibus... (Personajes y temas barojianos, p. 252).

Más relieve que Lutero adquieren el danés Kierkegaard y el español Luis de Usó. Aquél como teólogo con un sistema de creencias inexplicable para un meridional, y éste como un entusiasta ingenuo de la literatura protestante, muy patriota y sobretodo prenoventayochista.

Generalmente los motivos relacionandos con el protestantismo no están vistos con ojos de teólogo, ni siquiera de filósofo, sino como "diletante en problemas filosóficos y sociales" (V, 370); sobretodo como buen observador de la realidad y de la naturaleza humana, y siempre con una independencia incontaminable. Si tuviéramos que seleccionar las palabras que mejor expresan la actitud real de Baroja ante el protestantismo, elegiríamos aquellas que puso en los labios de Larrañaga. El fue quien

dijo: "El catolicismo es la esencia de la latinidad" (I, p. 1.140), y el que confesó":

"Yo actualmente no tengo simpatía ninguna por los protestantes. Cuando estoy entre protestantes y judíos me siento católico; ahora, cuando estoy entre católicos me siento enemigo suyo" (I, p. 1.285).

Ante el pastor protestante de Bolonia la actitud de Baroja no se presta a equívocos.

En un hipotético tablero de ajedrez religioso donde se jugase una partida entre protestantes y católicos, Baroja aunque no se sentía romano, elegiría las figuras católicas, más acordes con el temperamento de los meridionales.

I LA NOVELA - NOTAS

1. Las palabras pertenecen a "La barbarie y la crueldad política", de Rapsodias, en Obras Completas, V, p. 939. Las citas las hago por Pío Baroja, Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1947-1951 (ocho vols).
2. "Baroja-Unamuno", en VVAA, Pío Baroja, Javier Martínez Palacio, editor, Madrid, Taurus, 1974, p. 229. Este título es una obra antológica de la crítica en torno a don Pío y reúne a autores de épocas diversas. El juicio de Martín Santos es de 1963.
3. "Los curas en Baroja", en la misma obra antológica precitada, p. 214.

El tema de la religión en Baroja está por estudiar de forma definitiva. Ignacio Elizalde habla de "actitud anticristiana" (Personajes y temas barojianos, Deusto, Universidad de Deusto, 1975, p.88), aunque le reconoce un "exacerbado moralismo" y "un sentido de justicia y rectitud" (p. 89).

Fernando Ibarra niega en Baroja toda preocupación religiosa basándose en textos del propio autor. Y afirma que "el hecho de que el tema religioso aparezca repetidas veces en la obra barojiana no significa en absoluto que don Pío se sintiese en absoluto preocupado por él". ("Lo religioso en Barojona", en Revista de Estudios Hispánicos, Alabana, VII, núm. 3, octubre, 1974, p. 357.)

Sin embargo no podemos dejar de referirnos en este punto al testimonio que nos da su biógrafo Miguel Pérez Ferrero acerca de Baroja y la frecuentísima y delitosa lectura de la Biblia a la que literariamente consideraba "una cosa magnífica". Dice que muchas tardes, cuando estaba en París durante la guerra, Baroja leía los evangelios en su residencia del Colegio de España. Una de esas tardes alguien se le acercó y le dijo:

"-¿De modo que usted lee ahora todo eso?

Baroja se conformó con sonreírle" (Vida de Pío Baroja, Madrid, Emesa, 1972, p. 274).

¿Qué sentimiento se escondía detrás de aquella sonrisa indulgente que le dio por respuesta?

Su sobrino Julio Caro Baroja, que debió conocerlo bien, afirma que durante la guerra, efectivamente, leía con frecuencia los evangelios en una versión francesa de la Sociedad Bíblica. Pero de esa lectura "siempre sacaba una sensación de perplejidad" (Semblanzas ideales, Madrid, Taurus, 1972, p. 43).

4. El pensamiento de Pío Baroja. Ideas centrales, México, Librería Robredo, 1963, p. 91.
5. Entidad independiente tiene, fuera ya de la novela, el artículo de 1933 "El 'Diario' de un protestante español del siglo XIX" (O.C. V, pp. 1.151-1.155). Lo veremos oportunamente.
6. El profesor José Alberich lo indicó en 1958 en un artículo publicado en la revista Universidad, de Zaragoza: "Los ingleses en la obra de Pío Baroja". El trabajo se encuentra incluido, con otros del mismo autor, en Los ingleses y otros temas de Pío Baroja, Madrid, Alfaguara, 1966 (Vid. página 126 especialmente).
7. "Durante mi viaje por las provincias del norte de España, que ocupó una parte considerable del año 1837..." (La Biblia en España, Introducción de Manuel Azaña, Madrid, Alianza Editorial, 1970, p. 404).
8. Al hablar de la generación anterior a la suya, la de Castelar, Campoamor, Núñez de Arce, Echegaray, etc, dice Baroja que adoptaban una actitud dual o farsante. Escribe: "El hombre sería anticlerical entre sus amigos, pero los hijos irían al colegio de los jesuitas; el hombre haría alardes de anticatolicismo, pero la niña sería hija de María y se educaría en el Sagrado Corazón" (Tres generaciones, en O.C. V, p. 573).
9. En Juan Van Halen es aún más crítico. Le acusa de clericalismo dogmático que ha estimatizado a la erudición española: "Este clericalismo basto, cerrado y dogmático de Menéndez y Pelayo y de los que le han seguido ha dado ese carácter infecundo, mular, a la erudición española" (IV, p. 1.348).
10. "La primera y la segunda Reforma en España: Diferencias y concomitancias", en Andamio, núm. 3, mayo-junio de 1986, p. 10.
11. Obras completas IV, Madrid, Escelier, 1966-1971, p. 513.
12. "Fruto de sus correrías por nuestra península fue aquel libro singular [...] que es, aunque escrito en inglés, el último libro picaresco español, el de inspiración y hechura y aire más parecidos a los de nuestra novela picaresca". (t. IV, p. 1.150). Este libro fue publicado en Londres en 1843. La traducción española no apareció hasta casi ochenta años después en la versión hecha por Manuel Azaña, quien se queja del hecho en estos términos: "No es muy honoroso para nuestra curiosidad que hayan transcurrido cerca de ochenta años desde que vio la luz, sin ponerlo hasta hoy, traducido, al alcance de todos" ("Nota preliminar a La Biblia en España, edición citada, p. 19).

Como por las fechas de la traducción nuestros dos vascos ya habían hablado de la obra, podemos afirmar que la leyeron en lengua original.

13. Obras Completas, VII, p. 762.
14. Arturo Gutiérrez Martín, Caraquemada Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1973, p. 62.

Por su parte el historiador protestante José Flores dice sobre el particular que la iglesia donde comenzó Tornos a participar en reuniones estaba en la Plaza del Limón y "de allí se trasladó la iglesia a la calle de Leganitos, donde estaban las oficinas de la Sociedad Bíblica, residencia antigua de un inquisidor, y también una capilla para ingleses" (Historia de la Biblia en España, Tarrasa, Clie, 1978, p. 183.)

El propio Baroja indirectamente confirma la historicidad de la novela cuando en el Prólogo escribe: "Casi todo [el libro] está hecho a base de realidad. La mayoría de los personajes son también reales" (II, p. 232).

15. Curiosamente el inglés que aprende María Aracil servirá para buscar una coartada que libere al padre de la implicación que supone haber dado cobertura al anarquista Brull, autor del atentado real.
16. Entrecomillo la palabra para indicar que la utilizo en el mismo sentido con que la empleó Baroja. Hoy el vocablo ha perdido el valor que le es propio y ha adquirido entre los protestantes connotaciones negativas. Las diversas "sectas" reciben entre ellos el nombre de denominaciones. Y aquel nombre se queda para referirse a un grupo con una doctrina no ortodoxa distorsionada y mediatizada. (Vid. José Grau et al. Treinta mil españoles y Dios. El protestantismo español se confiesa, Barcelona, Nova Terra, 1972, pp. 17 y ss.)
17. "Ejército de Salvación", en VVAA, Pluralismo religioso I. Confesiones cristianas, al cuidado de Julián García Hernando, Madrid, Atenas, 1981, p. 293.
18. Op. cit., p. 296.
19. Baroja mismo dice en Desde la última vuelta del Camino. Memorias, que estuvo por primera vez en París en 1899 (VII, p. 720). Pérez Ferrero que se apoya para hacer su biografía en las Memorias, escribe: "En 1899 llegó por primera vez a París Pío Baroja" (Vida de Pío Baroja, Madrid, Emesa, 1972, p. 94).
20. "El cancionero de Baroja", en Papeles de San Armadans, VII, 52, marzo de 1952. Esta incluido en VVAA, Pío Baroja, al cuidado de Javier Martínez Palacio, obra que ya hemos citado, p. 124.
21. "A la muerte de William contaba con 22.000 miembros distribuidos en distintos países. Su hijo William Bramwell Booth le sucedió en el cargo, que ostentó hasta su muerte, ocurrida en 1929. Por aquel

entonces la institución contaba ya con 150.000 oficiales, distribuidos por 82 países distintos. Se habían fundado 40 hogares para marinos y soldados; 1.000 escuelas para niños; 200 restaurantes para dar de comer a gente necesitada y asilos para ancianos y niños con diez millones de estancias anuales" (Op. cit., p. 294).

22. "Los curas en Baroja", en Pío Baroja, Op. cit., p. 198.
23. Ignacio Elizalde, San Ignacio en la literatura, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca y FUE, 1983, pp. 460 y 463 respectivamente.
24. Detalles de semejante severidad moral los había recogido Pompeyo Gener en términos muy coincidentes: "Hizo dar a un doncel enamorado tantos azotes como versos había dedicado a su amada. A un joven y a una señorita les mandó colgar, atados juntos, cabeza abajo, porque se habían besado en una barca, al atravesar el lago" (Ultimos momentos de Miguel Servet, novela histórica, El Cuento Semanal, I. 39, 27 septiembre de 1907, p. 4.).

Por su parte, José Luis López Aranguren sintetiza el temperamento de Calvino y en general de todo calvinista en estos términos: "Calvino, y con él todo calvinista genuino, son gentes tristes, graves y secamente austeras, hostiles al goce, como ha escrito Max Scheler" (Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 126).

25. Sobre el reflejo del autor en sus personajes, Azorín hizo al respecto esta categórica afirmación: "Ningún novelista, entre los nuestros, que mejor haga reflejar sus propias ideas en sus personajes; se pudiera decir que toda la obra novelesca de Baroja es una autobiografía intelectual". ("El mundo es así", ABC, Madrid, 17 de septiembre de 1912 y reproducido en Pío Baroja, citada, p. 410.)
26. "Baroja se desdobló de una manera notoria en los protagonistas de las novelas que, quizá por ello, se encuentran entre sus obras más logradas. Fernando Ossorio [...], Andrés Hurtado [...]; Luis Murguía [...] y José Larrañaga como personaje central de la trilogía Agonías de nuestro tiempo" (Op. cit., p. 192).
27. "Dos novelas de Baroja: una ejemplificación de su técnica", en VVAA, Pío Baroja, Op. cit., p. 192.
28. Vid. la conferencia que Unamuno pronunció en Valladolid el 3 de enero de 1909 Obras completas, IX, pp. 246-251.
29. Dice George Borrow:

¿Quién no ha oído hablar de Alonso de Guzmán El Bueno [...]? Pues, en verdad, si hay un país y un lugar donde apenas se nombre a tan buen patriota, ni contar sus proezas, ese país y ese lugar son España y Tarifa modernos.

He oído contar en danés el romance de Alonso Guzmán a un pastor en las soledades de Jutlandia" (La Biblia en España, citada, pp. 546-547).

30. Los ingleses y otros temas de Pío Baroja, Madrid, Alfaguara, 1966, p. 119.
31. Op. cit., 210.
32. "Al mismo tiempo se decidió a leer la Biblia. La tenía en latín y en castellano, con las notas del padre Scío, y la traducción, editada por los protestantes, de Cipriano de Valera" (V, p. 830). Pedro de Leguía en El sabor de la venganza (1921) también lee la Biblia "en una traducción de Cipriano de Valera" (III, p. 1.116).
33. Según Ignacio Elizalde, el libro La vida de Jesús, de Strauss "aparece muy subrayado en Itzea". (Personajes y temas barojianos, citada, p. 142). De Harnack anota el título What is the Cristianity (p. 256).
34. Julio Caro Baroja, Semblanzas ideales, Madrid, Taurus, 1972, p. 42.
35. Idem, pp. 42-43.
36. Prudencio Damboriena, Fe católica e iglesias y sectas de la Reforma, Madrid Razón y Fe, 1961, p. 1.011.
37. "Consideraban éstos que no se podía entrar en la secta y ser bautizado más que cuando el adepto era ya hombre y tenía conocimiento de la doctrina cristiana. Antiguamente estos místicos se distinguían por su austeridad y por sus ideas contra la guerra" (V, p. 270). La relación de sectas citadas no constituye un catálogo completo. También hemos encontrado menciones a los presbiterianos mediante Thady Bray y a los anglicanos en la persona de Simpson, los dos de Paradox rey (II, p. 210). Los mormones son considerados como impostores de la época moderna en Otros ensayos (VIII, p. 931). Galdós, en Angel Guerra (V, p. 1.424-25) alude con más generosidad a los seguidores de José Smith.

II MEMORIAS DE UN HOMBRE DE ACCION -NOTAS

1. "La casa era de un señor Cordier. Fui a saludarle, y me lo encontré rodeado de una familia muy simpática. A pesar de esto, tenían todos un aspecto algo extraño y sombrío; aspecto que yo me expliqué, cuando supe tras una hora de charla, que todos ellos pertenecían a la secta calvinista" (III, p. 290).
2. Cuenta Borrow que el desconocimiento del protestantismo y de Lutero en España era tan descomunal que muchas personas en aquellos años en

que él anduvo por aquí, al frisar la década de los cuarenta, pensaban que aún el reformador sajón seguía vivo:

"No pocas veces me visitaban, Biblia en mano, personas que con tantas veras como simplicidad me preguntaban por los escritos del gran doctor Martín, a quien por cierto, algunos le creían aún vivo.

No estaría de más hacer notar aquí que de todos los nombres relacionados con la Reforma, el único conocido en España es el de Lutero" (La Biblia en España, citada, p. 511).

3. En Humano enigma (1928), perteneciente también a las Memorias de un hombre de acción, el aventurero Hugo Rivendale, amigo de Aviraneta, habla de las diferencias de la crueldad latina respecto de la germánica y dice que la primera es más doctrinaria y pedante; en tanto que la segunda es más espontánea. Calvino aparece junto con Felipe II y otros doctrinarios dogmáticos (IV, p. 672).
4. Por estas palabras del alcalde podemos deducir que en aquel lugar costero no existían cementerios protestante o civil. Sobre el problema de los enterramientos de los no católicos en España escribe José Jiménez Lozano lo siguiente: "Ningún problema surgirá para que un judío, un musulmán o un protestante extranjero sean enterrados en sus respectivos cementerios o en su caso en el cementerio civil con todas las ceremonias necesarias. Como no pertenecen a la casta española, su no catolicidad no traiciona la creencia de esa casta, pero un español protestante, por ejemplo, si la traiciona o la pone en cuarentena y, desde luego, su entierro en el corralillo distará mucho de ser pacífico" (Los cementerios civiles y la heterodoxia española, Madrid, Taurus ('La otra Historia de España'), 1978, p. 211).
5. Baroja recoge en esta anécdota una realidad gastronómica que también fue observada por el ingenioso humor del periodista Julio Camba, para quien "la cocina española está llena de ajo y de preocupaciones religiosas" ("La cocina española", en Obras completas II, Madrid, Plus Ultra, 1948, p. 26).

Digamos, de paso, que, según Miguel Pérez Ferrero, "la figura de Julio Camba aparece en una de las novelas de La lucha por la vida, de Pío Baroja" (Algunos españoles, Madrid, Cultura Hispánica, 1972, p. 55).

III ARTICULOS Y ENSAYOS - NOTAS

1. Historia de los heterodoxos españoles, II, Madrid, BAC, 2ª edición., 1967, p. 901.
2. "Luis de Usó y Río, un cuáquero español", en Historia 16, VII, núm. 88, agosto 1983, p. 115.

3. "Notas para una biografía de Luis de Usoz y Río", en Studia Albornošana, núm XIII, dirigida por Evelio Verdura y Tuelles: El cardenal Albornoza y el Colegio de España III, publicaciones del Real Colegio de España en Bolonia, 1973. En p. 444 precisa "Nació el 13 de noviembre de 1805 en Chuquisaca, provincia de las Charcas, en el virreinato del Perú". Eugenio Cobo en estos detalles sigue a Domingo Ricart (Véase "Luis de Usoz y Río, impulsor de la Segunda Reforma en España", en Luis de Usoz y Río, Antología, Introducción y selección de Eugenio Cobo, Madrid, Pléroma, 1986, p. 11).

Don Pío Baroja deduce, mediante conjeturas cronológicas basadas en la nota del prefecto de Policía, hecha en el 17 de julio de 1824, "que Usoz nació a final de 1807 o principios de 1808" (V, p. 1.151). Lo mismo dirá en Juan Van Halen (IV, p. 1.347).

4. Cabe una excepción honrosa, y le corresponde a Pedro Ortiz Armengol, quien brevemente se hace eco del artículo barojano en un trabajo de recapitulación de lo escrito sobre Usoz, cuyo título es "Hacia una biografía de Luis de Usoz y Río", en Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, Segunda época, año I, núm 3, diciembre de 1987, pp. 69-87.
5. José Jiménez Lozano, Los cementerios civiles y la heterodoxia española, Madrid, Taurus, ('La Otra Historia'), 1978, p. 88.
6. Eugenio Cobo, Op. cit., p. 21.
7. "Doña María Sandalia de Aceval [sic] fue, por el resto de la vida de Luis Usoz, su compañera fiel" (Op. cit., p. 465).
8. Eugenio Cobo, Op. cit., p. 25.
9. Idem, p. 21.
10. Sin embargo Usoz escribió un poema titulado "Al vino" como aliviador de penas. También recomendaba al cuáquero Benjamin Wiffen algún trago de aguardiente por su poder reconstituyente y tonificante, según 1ª. Timoteo, 5:23. Véase todo esto en Luis de Usoz y Río, Antología, cit., pp. 44 y 193-195.
11. Miguel de Unamuno, Obras completas, VIII, Madrid, Escelicer, 1966, p. 956. Ya indicamos en su lugar que Núñez de Arce llegó a decir: "Yo podría ser racionalista, contrario a toda religión, hasta ateo, que es cuanto se me ocurre decir, porque es lo que más contradice a la naturaleza profundamente mística de mi espíritu; pero protestante, nunca" (Citado por Juan Pérez de Guzmán, "Conciencia religiosa de Núñez de Arce", en La Ilustración Española y Americana, XLVII, núm 22, 15 de junio de 1903, p. 362).
12. Madrid, Espasa-Calpe ('Selecciones Austral'), 1976, p. 85; y Madrid, Castalia (Castalia Didáctica), 1984, p. 88, respectivamente.

13. Hablando de la Biblia, dice Baroja: "Algunos suponen que una serie de lecturas puramente racionalistas como las que acabo de indicar, podrían tener el peligro de producir intelectuales puros sin contacto con la vida. El peligro, al menos en España, es un peligro quimérico. Entre nosotros ni se da ni se ha dado el intelectual puro. Las preocupaciones religiosas o antirreligiosas, las políticas, las patrióticas, las pequeñas martingalas del estilo han hecho, indudablemente, que no tengamos ese tipo de hombre racional, verdadero homo sapiens, que ha sido el honor y la gloria de otros países de Europa" (Intermedios, O.C. V, p. 711).
14. El propio Baroja se consideró acatólico, según vimos al comenzar el trabajo sobre su obra. Véase "La barbarie y la crueldad política", de Rapsodias (O.C.V, p. 939) donde critica la afirmación de que España ya no es católica, y la contraria, es decir, la tesis que defiende que el español que no es católico no es español.
15. Donald Shaw afirma que "sus Ciudades de Italia revelan que la mayoría de los personajes italianos, especialmente los huéspedes de hotel, proceden de la vida real" ("Dos novelas de Baroja: una ejemplificación de su técnica", en Pío Baroja, ya citada, p. 391).
16. Es un tópico señalar como una de las causas del anticlerialismo barojiano el episodio que el futuro escritor vivió, cuando tenía nueve años, en la catedral de Pamplona. Aquí, "un canónigo sanguinario, gordo y fiero" según lo describe en Juventud, egolatría (V,p. 195), le acogotó por ir tarareando el responso que se le había quedado en el oído. Ese canónigo "es para mí el símbolo de la religión católica" (Ibidem). Pérez Gutiérrez sostiene que este hecho es "el responsable del cincuenta por ciento, cuando menos, del anticlericalismo barojiano" ("Los curas en Baroja", en Pío Baroja, citada, p. 182). Elizalde añade además de esa negativa impresión infantil que "su exacerbado moralismo y su sentido de justicia le hacen indignarse cuando ve el divorcio entre el ideal cristiano y la conducta de los clérigos" (Personajes y temas barojianos, citada, p.89).

Baroja consideraba que tanto los militares como los clérigos eran inútiles para la sociedad (Juventud, egolatría, V, p. 159).

RAMON MARIA DEL VALLE-INCLAN

TEATRO

No decimos nada nuevo al afirmar que con Luces de bohemia (1920) Valle-Inclán llevó a cabo una crítica generalizada de toda la sociedad española (1). Desde el monarca Alfonso XII hasta el último súbdito, desde las instituciones más ilustres hasta el lupanar callejero, desde el despacho ministerial al más tenebroso calabozo, todo está sometido al sacudimiento crítico del esperpento, que, como una hélice acelerada, introduce Valle-Inclán en el cuerpo social e institucional de la España contemporánea, injusta, deforme y opresiva, reflejada en un Madrid que sirve de espejo.

El estado político, social, religioso, cultural... lo mismo que el denso mundillo humano (burgueses, policías, tipos populares, pedantes... caracterizados de forma magistral por palabra y por obra) saltan por los aires batidos por las aspas, teñidas de amargura o de humor, de este artefacto artístico que Valle concibió con el fin de reflejar "toda la vida miserable de España" (p. 133).

Este desfile multifacético de la realidad española comienza con la religión. La escena I es una especie de preludio donde el poeta ciego Max Estrella nos ha dejado ver su anhelo expreso de morir. Con la visita del asmático don Latino en casa del escritor acabado va a comenzar una peregrinación por la noche madrileña. Llegamos así a la escena II, que junto con la VI y XI fueron añadidas en la edición de 1924 (2). Nuestro trabajo se centra en la II y VI, que, por otro parte, temática y estructuralmente, guardan una relación. La II abre la peregrinación de Max Estrella y don Latino, y la VI cierra la primera etapa de ese peregrinaje con la estancia de Max en el calabozo del Ministerio de Gobernación.

Estas dos escenas, como todas las de la obra, están nucleadas por Max

y en ellas además hacen su aparición sendos personajes de singular importancia: don Gay Peregrino y el preso catalán Mateo. Max se levanta como un eje central con dos batientes formados por don Gay y su postura teórica-religiosa de nuevo converso por un lado, y por otro la política de extrema izquierda representada por Mateo.

Un converso a la religión de Inglaterra. La Revolución Cristiana.

La acción de la escena II tiene lugar en la librería de Zaratustra, nombre de resonancias nietzschianas bajo el que se esconde Gregorio Pueyo, librero y editor inicial de los modernistas. Aparece como un personaje grotesco y acanallado. En connivencia con el también desleal Latino de Hispalis, ha realizado una operación de compraventa de libros injusta para Max, contrafigura de un poeta y escritor sevillano llamado Alejandro Sawa (3).

Llega a la librería otro personaje, el extraño don Gay Peregrino, inspirado en la persona del escritor noventayochista Ciro Bayo. Es un personaje andariego, como su nombre indica, que confiesa haber venido de Londres, donde ha permanecido dos meses cumpliendo la tarea de copiar el Palmerín de Constantinopla. Ninguno de los trabajos y semblanzas biográficas hechas sobre este escritor se refieren al viaje a Londres. Sin embargo todos conectan su vida laboral con actividades editoriales dependientes de Bernardo Rodríguez Serra y otros editores como Hernando y Suárez (4). Luis Sánchez Granjel afirma en su trabajo "que viajó a Francia, Alemania e Italia" (5). García Venero dice respecto de los viajes: "En su tiempo, los escritores suspiraban por el viaje a París, en espera del viaje a Londres y a Berlín" (6). Lo que ocurre con el viaje a Londres de don Gay es, a mi parecer, que Valle-Inclán por medio de una infidelidad histórica le concede el privilegio de realizar ese viaje ideal con el que soñaron muchos escritores de su época.

Pero ateniéndonos a la fidelidad literaria, vemos que mientras los visitantes Latino, Max y Gay hacen tertulia en el mostrador de la

librería, "un retén de polizontes pasa con un hombre maniatado". Es importante señalar este contraste entre las divagaciones de estos "intelectuales sin dos pesetas" y la represión policial del momento. A su vez esta escena contrasta con la VI. En la II se plantea una manera espiritual de regenerar a España, en tanto que en la sexta el método será de signo mucho menos pacífico.

El viaje de don Gay conduce el coloquio a una comparación entre España e Inglaterra a propósito de la religión. El viajero por Londres elogia el decoro del sentimiento religioso inglés y apunta como medio de salvación para España una dignificación de nuestro concepto religioso: "Si España alcanzase un más alto concepto religioso se salvaba" (p. 18).

Al mismo tiempo relaciona la dignidad religiosa inglesa con la honorabilidad social, de manera que "las más honorables familias son las más religiosas" (p. 18).

La reacción de Max ante estas consideraciones es notablemente burlona. Y a la honorabilidad social y a la propuesta religiosa de salvación española responde sarcásticamente con una petición de requiem y una vinculación del espíritu cristiano con la extrema izquierda:

"Max.— ¡Recémosle un Réquiem! Aquí los puritanos de conducta son los demagogos de la extrema izquierda. Acaso nuevos cristianos, pero todavía sin saberlo" (p. 19).

En el diálogo que se sucede a continuación don Gay va a explicitar su proyecto. Comienza confesando su conversión a la religión reformada de Inglaterra, que se caracteriza por ser un cristianismo de oraciones y cánticos, limpio de la iconografía milagrera española:

"Don Gay.— Señores míos, en Inglaterra me he convertido al dogma iconoclasta, al cristianismo de oraciones y cánticos, limpio de imágenes milagreras" (p. 19).

He de decir que tampoco he encontrado en los trabajos citados sobre Ciro ningún testimonio de conversión religiosa. El más explícito sobre sus ideas en esta materia es el de Cardenal Iracheta. Por él podemos comprobar que entre la ideología atribuida a Ciro y la que adopta don Gay Peregrino en el esperpento no hay ningún punto de coincidencia. Si a esto unimos la falta de concordancia entre el viaje literario y la realidad histórica, podemos pensar que la simulación de Ciro Bayo en don Gay Peregrino, de la que unánimemente habla la crítica, es más desvaída que lo que esa opinión generalizada hace pensar. Al menos para nuestro tema, los rasgos religiosos de Ciro no coinciden con los de don Gay. A nosotros sus pretensiones de renovación espiritual de España nos recuerdan a Unamuno (7).

Dejemos las digresiones y volvamos al texto. El cristianismo inglés del que habla Gay contrasta con la concepción religiosa de España, tan duramente comparada por Max con la de una tribu centroafricana. Aquí se lanza ya una primera andanada contra el catolicismo español. Esta crítica está desprovista del tono irónico con que en el parlamento anterior proponía un réquiem de defunción. Es una denuncia severísima. Sin embargo, la actitud recobrará la línea de la socarronería cuando el converso don Gay proponga rehacer el concepto religioso basándose en una Revolución Cristiana puramente evangélica.

"Don Gay.- Maestro, tenemos que rehacer el concepto religioso en el arquetipo del Hombre-Dios. Hacer la Revolución Cristiana con todas las exageraciones del Evangelio.

Don Latino.- Son más que los del compañero Lenin.

Zaratustra.- Sin religión no puede haber buena fe en el comercio.

Don Gay.- Maestro, hay que fundar la Iglesia Española Independiente.

Max.- Y la Sede Vaticana, El Escorial.

don Gay.- ¡Magnífica Sede!

Max.- Berroqueña" (p. 19).

Las réplicas de Max son breves, lapidarias, con una economía de medios que subrayan su escepticismo ante la solución propuesta. Max en cambio habla de "resucitar a Cristo" (p. 19).

¿Qué diferencias existen entre una y otra propuestas; entre "hacer la Revolución Cristiana con todas las exageraciones del Evangelio" y la de "resucitar a Cristo"? La línea de separación entre un modo de pensar y otro, en apariencia tan semejantes, está en el modo de concebir y de realizar el cambio religioso. Don Gay establece una relación entre religión y honorabilidad y su revolución pasa por instituir una Iglesia Española. Max, por su parte, ve la conducta religiosa más depurada no en las "más honorables familias", sino en "los demagogos de la extrema izquierda. ACaso nuevos cristianos, pero todavía sin saberlo" (p. 19). Y en lugar de fundar una Iglesia propone "resucitar a Cristo". Los separa un aparato eclesial, con todo lo que ello conlleva de institucionalización y de amortiguamiento, de enterramiento del espíritu cristiano; de ahí, insistimos, la propuesta resurreccionista, con lo que tiene de oposición a todo sistema organizado.

Ello no evita que coincidan en pensar que "la creación política es ineficaz si falta una conciencia religiosa con su ética superior a las leyes que escriben los hombres" (p. 20). Este punto de convergencia se hace sin embargo desde posturas bien distintas: desde la institucionalización de una Iglesia Nacional y desde un extremismo ideológico -digamos anarquismo- religiosa y éticamente vivido. Pero como tal anarquismo, "superior a las leyes que escriben los hombres".

La interesante cuestión religiosa que se debate aquí termina con una segunda descarga artillera contra la vivencia española de la religión. Es

uno de los parlamentos más largos del libro, y en él critica acremente la miseria moral y el chabacano sentimiento español sobre la vida, la muerte, el cielo y el infierno. Sobre la religión en sí:

"Max.- Ilustre Don Gay, de acuerdo. La miseria del pueblo español, la gran miseria moral, está en su chabacana sensibilidad ante los enigmas de la vida y de la muerte. La Vida es un magro puchero; la Muerte una carantoña ensabanada que enseña los dientes; el Infierno, un calderón de aceite albando donde los pecadores se achicharran como boquerones; el Cielo, una Kermés sin obscenidades, a donde, con permiso del párroco, pueden asistir las Hijas de María. Este pueblo miserable transforma todos los grandes conceptos en un cuento de beatas costureras. Su religión es una chochez de viejas que disecan al gato cuando se les muere" (p. 20).

La queja está rabiosa e inconteniblemente expresada en esta larga relación de Max. Tal vez esto explique el estilo diferente de este fragmento respecto del resto del libro (8).

Emilio Miró, en un trabajo titulado "Realidad y arte en Luces de bohemia", va analizando los diversos aspectos de la realidad y las instituciones que Valle derriba sin piedad. Al llegar al problema religioso, Miró establece una relación entre el anticatolicismo de Valle y el de Baroja. Pero entre ambos escritores norteaños ve una diferencia:

"Frente al anticatolicismo de Baroja, la crítica de Valle ofrece la vertiente positiva de un replanteamiento de la religión. Don Gay y Max denuncian el fanatismo, la intolerancia, el fondo de superstición, del catolicismo español y propugnan la revolución evangélica" (9).

Nosotros creemos que Valle tampoco hace "un replanteamiento de la religión". Lo que ocurre es que Valle-Inclán, como Baroja, ve en el anarquismo un reducto donde se alberga el espíritu cristiano. Y ahí, en el

anarquismo, como depósito del espíritu evangélico, es donde "hay que resucitar a Cristo". Como quiera que sea, veamos unas palabras de Baroja en boca de Javier Olarán, el cura de Monleón. En los momentos críticos de su fe, hace esta reflexión tan parecida a la que pronunció antes Max:

"Hoy los únicos que viven con un ansia parecida a los antiguos cristianos, aunque no tan fuerte ni tan febril, son los comunistas y anarquistas" (10).

En esto coinciden los dos escritores. También coinciden, como todos los noventayochistas, en rechazar la Iglesia católica (11). La diferencia estriba, a mi entender, en que Baroja es un anticatólico agnóstico, y el anticatolicismo que Valle nos muestra en Luces de bohemia va acompañado de una propuesta de resurrección de Cristo que no se basa en la "fundación" de una nueva Iglesia Independiente, sino en el anarquismo, entrevisto, eso, sí, religiosamente, como muestra la escena VI.

Antes de comentar esa escena, debemos hacer unas consideraciones sobre la nota común que encontramos en algunos escritores de la generación del 98 y especialmente en Valle-Inclán. Me refiero a la cuestión de la Iglesia Independiente Española, que aquí propone don Gay Peregrino. Los noventayochistas que se acercan al problema lo hacen con un enfoque subjetivo. Unos lo reflejan en los ensayos y otros a través de personajes de ficción en mundos novelescos o teatrales. Ganivet no lo elude en sus escritos, y ya quedó apuntado en su lugar. Y Pío Baroja también lo recoge someramente en Camino de Perfección (O.C.V. p. 73). Sobre el origen de esta preocupación, común a algunos del 98, y concretamente para el caso de Baroja, nos suministra información Azorín en uno de los capítulos de su libro Madrid, por donde desfilan juicios y semblanzas de numerosos personajes de las letras y de la cultura. El capítulo L y penúltimo está dedicado al cardenal Judas José Romo, obispo de Canarias y autor del libro Independencia constante de la Iglesia hispana (1843). De él dice Azorín:

"Ese libro del obispo de Canarias suscitó en la generación del 98 un

movimiento de curiosidad primero, de vivo interés más tarde y de pasión al fin. Lo discutimos amplia y calurosamente. No se había dicho nada de esto todavía. No conocían el episodio los críticos de la generación. Pero Baroja recordará sin duda los abundantes comentarios que hicimos al libro Independencia constante de la Iglesia hispana. A Toledo llevaba yo, entre otros papeles, un apuntamiento de ese libro. Porque en Toledo habíamos de celebrar, durante nuestra estancia de cuatro días, una especie de dieta o conferencia en que tratar de los diversos asuntos que nos apasionaban" (12).

El caso de Unamuno ya lo tratamos en el momento oportuno y veíamos que la cuestión religiosa de España nacía de dentro, y después de la crisis sufrida en 1897. Durante los tres o cuatro primeros años del siglo se embarcó en una aventura de apostolado regeneracionista de carácter religioso en una "protestantización" de España muy semejante a la que demanda don Gay. Si prescindimos de las matizaciones de Iglesia Española o Iglesia Nacional, con cuya fundación no parecía estar muy de acuerdo Unamuno (13), el modelo de la regeneración social mediante una revolución religiosa es común al escritor bilbaíno y al valleinclanesco don Gay. No sería descabellado pensar que en don Gay, mutatis mutandis, están recogidos los ecos que levantaron las ideas reformadoras de Unamuno, según adelanté antes.

La Iglesia anarquista

Apuntábamos también que la escena VI fue añadida en la versión de 1924. También lo es la XI. Estas dos y la ya analizada tienen elementos vertebradores que las enlazan. Zamora Vicente escribe que "la filigrana común entre estas tres escenas se apoya en la evidente protesta" (14). El mismo crítico ha visto el orden gradativo de esa protesta y escribe:

"Vemos que en la primera (la tertulia en la librería de Pueyo) domina la broma, el aire guiñolesco, tanto en acciones como en

dichos; en la segunda (la escena de la cárcel) ya asoma una preocupada gravedad. Y en la tercera, la patética escena XI, se alcanza la cima de toda una prolongada protesta" (15).

— Aparte el sentido de protesta que las enhebra, las escenas II y VI guardan lazos de relación más sutiles. Como ya anticipábamos, la escena VI es el contrapunto a la propuesta de "salvación" de España que hacía don Gay Peregrino. Y el preso barcelonés es la contrafigura del converso anglófilo; y la propuesta resurreccionista de Max se constituye en eje en torno al que giran las ideas de estas dos escenas.

No es difícil darse cuenta de que el preso Mateo habla también de "salvar" a su industrial Barcelona. Pero desde una perspectiva puramente laica. El contraste en la concepción y el enfoque de ambos salvadores es bien distinto y se manifiesta en estructuras gramaticales semejantes, pero de contenidos opuestos. Mientras don Gay pretende "hacer la Revolución Cristiana", Mateo piensa que "el ideal revolucionario tiene que ser la destrucción de la riqueza, como en Rusia" (p. 66). Y a la perífrasis obligatoria "hay que fundar la Iglesia Española Independiente" le corresponde el "hay que hacer imposible el orden anterior" (p. 67). Y en medio, Max y su determinada voluntad de "resucitar a Cristo", que es un proyecto que supera al de sus salvacionistas interlocutores. Aun estando de acuerdo con don Gay en la necesidad de superar la miseria moral y religiosa de España, le hemos visto remiso y hasta burlón para con la propuesta fundacionista de una nueva Iglesia. Con Gay se mostró contrario a tal propósito; en cambio ante Mateo se considera miembro de la misma Iglesia anarquista:

"Max.- ¿Eres anarquista?

El preso.- Soy lo que me han hecho las Leyes.

Max.- Perteneceemos a la misma Iglesia" (p. 66).

Muy en consonancia con aquella declaración de Max en la que los nuevos cristianos están en la extrema izquierda, en esta escena VI le vamos a ver instituyendo la nueva religión en la medida en que le encomienda a Mateo la tarea de apostolado anarquista, como Pablo de Tarso tuvo la de ser el sistematizador del Evangelio de Jesús y en consecuencia de "crear" el cristianismo:

"Max.- [...] Saulo, hay que difundir por el mundo la religión nueva.

El preso.- Mi nombre es Mateo.

Max.- Yo te bautizo Saulo. Soy poeta y tengo derecho al alfabeto. Escucha para cuando seas libre, Saulo. Una buena cacería puede encarecer la piel del patrono catalán por encima del marfil de Calcuta" (pp. 67-68).

A Mateo se le encomiendan funciones misioneras como al apóstol de los gentiles. Pero su edad y circunstancias nos recuerdan las del Cristo: treinta años y oficialmente tachado de rebelde; dos rasgos de su condición que en el contexto religioso es difícil disociar de la figura de Jesús. Apurando aún más los elementos religiosos que crean este clima, el preso es consciente de la suerte que le espera, y no parece temer tanto a la muerte como al sufrimiento y al escarnio que puedan inferirle. A todo esto, añadanse las monedas que pagarán el precio de su vida y se irá bosquejando, con trazos sugerentes, la tragedia de Gólgota, con su símbolo nuevo también: la mano levantada y revolucionaria:

"El preso.- Por siete pesetas, al cruzar un lugar solitario, me sacarán la vida los que tienen a su cargo la defensa del pueblo. ¡Y a esto llaman justicia los ricos canallas!.

Max.- Los ricos y los pobres, la barbarie ibérica es unánime.

El preso.- ¡Todos!

Max.- ¡Todos! Mateo, ¿dónde está la bomba que destripe el terrón maldito de España?

- El preso.- ¡Señor poeta!, que tanto adivina, ¿no ha visto usted una mano levantada?" (p. 69-70).

El carcelero se acerca, y con él, la muerte de Mateo. Y en la "mano levantada" se fija el símbolo de la "nueva religión" revolucionaria y transformadora que mediante la violencia anarquista pretende aniquilar el orden existente y dar paso a uno nuevo. Se trata de destruir, de no dejar piedra sobre piedra, para echar los cimientos de una sociedad nueva y más justa (16).

A la injusticia contribuyen no sólo los ricos sino también los pobres. Todos. Por eso decíamos que la religión anarquista iba más allá de la de don Gay y supera también el ideal revolucionario del preso, que se limitaba destruir la riqueza "como en Rusia". No es una cuestión de ricos. La barbarie es unánime y general. Son "¡Todos!" En este sentido, José Antonio Maravall ha acertado con precisión al diagnosticar que en esta escena del calabozo finalmente no hay lucha de clases, no es tanto un arreglo económico como moral:

"Para el poeta valleinclanesco el problema no es de lucha de clases [...] No exige tanto un arreglo económico como moral. Por eso la pura violencia puede ser su instrumento, porque es un puro valor moral" (17).

Efectivamente, la violencia es un valor moral y una nueva religión. Es aquella "conciencia religiosa con su ética superior a las leyes que escriben los hombres" de que hablaba don Gay Peregrino y a la que Max dio su conformidad. Ahora vemos que esas palabras eran ambiguas: para Gay significaban una cosa y para Max otra.

Para el poeta valleinclanesco no hay clases; para el preso, finalmente, tampoco. En la escena del calabozo hay una evolución ideológica rápida de Mateo que le lleva a una identificación de idearios, puesta de relieve con el abrazo de despedida que el esposamiento dificulta y hace más patético.

Se podrá objetar que en esta nueva moral de la violencia anarquista, que está por encima de las leyes, instituida y presentada en la cárcel, no encajan ni engranan medianamente los elementos religiosos que nos han permitido hablar de asociaciones y paralelismos entre la "nueva religión" de Max y la vieja religión cristiana. Así es. Hay resquicios. Pero no se trata de reescribir la tragedia evangélica, sino de sugerir y evocar; y con ello dar relieve a una actitud comprometida ante la realidad injusta de esta España. Cumple además el fin pretendido de sugerir que el nuevo cristianismo está en "los puritanos de conducta [que] son los demagogos de la extrema izquierda. Acaso nuevos cristianos, pero todavía sin saberlo".

No es este el único caso en que la ideología política está vista con un sentido religioso. Esta especie de versión a lo divino de una ideología política se lleva a cabo mediante la traslación de elementos de la esfera bíblica al mundo político. Así ocurre también en la primera colaboración que Valle prestó a la revista España en 1920, dirigida por Luis Araquistáin. Es muy breve y está dedicada al 1 de mayo:

"El Precepto del Padre Celestial, dictado a modo de castigo, tiene fiesta de Religión. La única fiesta de los nuevos tiempos, donde alumbra el sentido sagrado de las nuevas Humanidades. Un viento encendido de bíblicas intuiciones, estremece la conciencia de los hombres de buena voluntad. El génesis levanta sus místicas auroras sobre el aterido Occidente.

¡Aleluya! ¡Aleluya!

Los trabajadores del mundo celebran y confirman el sentido de la vida

-La Ley del Esfuerzo Humano- El sentido religioso de los hombres vuelve a rodar en la teologal caverna con un eco de Eternidad.

Parten el pan los trabajadores del mundo. Y tienen la armonía de las amonestaciones evangélicas, el aliento rugiente del bíblico castigo.

La Humanidad, en gozo de fiesta, está de rodillas ante el precepto del Padre Celestial.

¡Aleluya! ¡Aleluya!" (18).

Valle-Inclán sublima religiosamente la fiesta de los trabajadores. Renace -"vuelve a rodar"- el sentido religiosamente fraternal de los hombres. El partimiento del pan en la teologal caverna es otra Santa Comunión fraterna, comunitaria y laica.

NOVELA

La corte de los milagros

Son escasas las ocasiones en que Valle habla del protestantismo en sus novelas, y en su obra en general. Todas ellas tienen además la característica de estar relacionadas con el protestantismo inglés. En las novelas hemos encontrado dos pasajes reseñables que queremos comentar; los dos con el común denominador de mostrar la antipatía que la religión inglesa suscita en españoles de disintas clases sociales.

El más importante se encuentra en La corte de los milagros (1927), perteneciente a El ruedo ibérico. La escena ocurre en un tren que corre por las inmediaciones de la Mancha. Un pícaro viaja "de guagua", y el revisor, con excesivo pundonor profesional, avisa a la guardia civil. El joven se percata de que los gendarmes pretenden atraparlo y se descuelga por una ventanilla. Y mientras corre a campo traviesa es abatido por los

disparos de los dos fusiles gemelos. Un vendedor de Evangelios que viaja en el vagón de los hechos reacciona ante la brutalidad de la acción de los guardias en un español balbuciente:

- "- ¿Lo han morido, Señores Guardias?
- ¡Vaya usted a saber!... Algo lleva.
- En Inglaterra, la vida de un semejante...

Atajó el más antiguo de los dos civiles:

- Estamos en España, no debe usted olvidarlo" (I, p. 1.140) (1).

Esta intervención del agente bíblico motiva tres tipos de reacciones en los viajeros, y corresponden a otros tantos sectores de la sociedad: las fuerzas del orden, un cura que viaja con su ama y el pueblo llano. Veamos sus comportamientos.

La guardia civil en respuesta a la intervención del vendedor de Evangelios le exigirá la documentación. Es muy significativa para la civilidad de los guardias que sin elementos de juicio sospechen de la falta de concordancia entre las señas del pasaporte y las que presenta la persona del súbdito inglés. Y en otro alarde^{de} soberbia autoritaria le retienen el documento.

El cura, por su parte, interviene y le acusa de difamar y calumniar a España. La réplica del inglés enzarza a ambos en un cisma cuyo tema central es el estado célibe de clérigos. El reclamo del documento retenido lo hace el inglés en su deficiente castellano y da lugar a la intervención del clérigo, que no duda en considerar el matrimonio de clérigos como un amancebamiento, cuyo precedente es Lutero:

- El documento ser de mí, y no poder retenerlo ustedes. ¡Mí ser súbdito inglés!

Saltó el cura:

- El ser súbdito inglés no autoriza a difamar y calumniar un país. ¡Pobre España, abierta a todos, sin mirar las víboras que acoges en tu seno!.

Replicó el inglés, con grotesca articulación de loro:

- En Inglaterra tampoco ser así los pastores de almas.

Se levantó el clérigo:

- En Inglaterra son amancebados.

El inglés le miró, flemático:

- En Inglaterra ser maritos y no pasar como en España.

El ama, avispándose, sosegaba al clérigo, que se sentó vociferando:

- El primer amancebado, Martín Lutero" (I, p. 1.141).

Mientras la guardia civil, que representa al poder instituido, y el clérigo se oponen a la humanitaria reacción del inglés, que apunta levemente a la falta de respeto existente en España para con la vida de un semejante, el pueblo permanece indiferente no sólo a la acción violenta de la guardia civil, a la que posiblemente estaban acostumbrados, sino también a la polémica religiosa entre el católico y el protestante. El narrador dice que por liberalismo, lo cual es muy de tener en cuenta. Pero el contexto confiere a la expresión un tono irónico:

"La chusma del vagón se regocijaba con pullas. En los vagones de tercera la chusma suele ser más liberal que Riego" (I, p. 1.141).

Ello dice mucho en su favor. Pero el problema provocado por los disparos no ha terminado definitivamente. Se reanudará el cisma, y la chusma seguirá entregada a la rijosidad ambiente en el vagón y ajena al fanatismo del clérigo. Mientras, la sombra de don Quijote que reaparece en las llanuras manchegas, lleva a la grupa de su cabalgadura al maletilla abatido como "un pelele con dos agujeros al socaire de las orejas" (I, p.

1.141). El profesor Ildefonso Manuel Gil ha estudiado las víctimas inocentes en Valle Inclán. Considera tales a aquellos personajes que sin culpa alguna resultan víctimas de las pasiones de los demás. Naturalmente que este pillo que viaja sin billete forma parte de esa nómina, y en ella lo incluye Gil. Sin embargo creemos que la injusticia y la brutalidad que la guardia civil cometen con él no sólo quedan "subrayadas por el ambiente de rijosidad que reina en el vagón y por la reaparición simbólica del joven maletilla en el personaje-sombra de don Quijote" (2) -como dice Gil-, sino principalmente por el vendedor de Evangelios, único que se declara manifiestamente contrario a esos desafueros instituidos.

La discusión comenzó cuando el evangelista acude a la comparación entre España e Inglaterra en materia de respeto a los ciudadanos. En Luces de bohemia vemos, también comparativamente, la diferencia existente entre las religiones de uno y otro país. Max Estrella realiza en el esperpento una denuncia feroz de la concepción religiosa española. Ahora por medio de un súbdito inglés Valle-Inclán denuncia la brutal falta de respeto a la vida existente en España, y nos deja ver cómo el estamento religioso y las fuerzas públicas arropan y encubren la injusticia. Para esto el novelista nos lleva ya al capítulo siguiente donde la guardia civil redacta el parte del suceso.

No es el único caso en que Valle hace a los ingleses embajadores de humanidad. En Tirano Banderas, el dictador de la ficticia República de Santa Fe de Tierra Firme trata de evitar la intervención que el Cuerpo Diplomático prepara para amonestar al general por la conculcación de ciertos principios humanitarios. El Cuerpo Diplomático está presidido por el ministro inglés Sir Jonnes Scott y ejerce influencia sobre el ministro español, dispuesto también a la denuncia. El general Banderas trata de romper esa influencia por medio de don Celes Galindo, jefe de la colonia española. He aquí la cara de los hechos según los partidarios y aduladores del general:

"- Don Celes, venciendo su repugnancia, aún tendrá usted que

entrevistarse con el señor Ministro de España. Será conveniente que usted insista sobre los mismos tópicos, con algunas indicaciones muy especializadas. Acaso logre apartarle de la pernicioosa influencia del Representante Británico. El Señor Inspector de Policía tiene noticia de que nuestras actuales dificultades obedecen a un complot de la Sociedad Evangélica de Londres ¿No es así, Señor Inspector?

- ¡Indudablemente! La Humanidad que invocan las milicias puritanas es un ente de razón, es una logomaquia. El laborantismo inglés, para influenciar sobre los negocios de minas y finanzas comienza introduciendo la Biblia" (I, p. 937).

Voviendo de nuevo a La corte de los milagros, podemos preguntarnos por qué la escena se ambienta en el tren. Leda Schiavo ha señalado la novedad que suponía el tren en la época isabelina y el rendimiento que Valle le sacó en El ruedo ibérico. Esta investigadora de la historia y de la novela en nuestro escritor afirma en general que:

"el tren es la gran novedad de la época isabelina. Por eso Valle lo usó como escenario, y tanto porque advirtió sus posibilidades dramáticas como lugar propicio de encuentro entre personajes de diversas esferas" (3).

En este caso concreto, efectivamente, sirve para presentarnos el contraste entre la sensibilidad ante la vida de los semejantes y las reacciones españolas ante el protestantismo.

Algún crítico ha visto en este vendedor de Biblias un recuerdo del famoso agente bíblico George Borrow. José Manuel García de la Torre escribe sobre este particular:

"Hay quizá un recuerdo, plástico y sugerente, del famoso 'Jorgito el inglés' -George Borrow- que llevó a cabo un intento de difusión de la Biblia en la España del siglo XIX..." (4).

Es posible. Pero habría que salvar algunos inconvenientes, de orden cronológico unos y de carácter lingüísticos otros. Claro está que el "recuerdo" es la más transgresora de las fuerzas mentales y salta desbocado todas las barreras cronológicas. El agente de la Sociedad Bíblica Británica viajó por España entre los años 1836 y 1840 y la acción de la novela discurre veintitantos años después, concretamente desde el 12 de febrero de 1868 al 27 de abril del mismo año, según precisiones de Leda Schiavo (5). Pero, como decíamos antes, la memoria pliega fácilmente las hojas de los almanaques.

Más reparos encontramos en las cuestiones relacionadas con la dificultad expresiva que manifiesta el anónimo propagandista religioso cuando habla español. Las impropiedades son morfosintácticas y prosódicas. Esta torpeza en el uso del castellano se hermana mal con uno de los rasgos más peculiares de Borrow, que era la facilidad para poder expresarse en múltiples lenguas. Tanto es así que, según las afirmaciones del reverendo Humberto Capó, su predisposición a la poliglotía "le llevó a la fantástica realidad de poder entenderse en doce idiomas cuando tenía 18 años, y dos años más tarde podía traducirlos con elegancia y facilidad" (6).

El pastor Capó no nos dice nada referente a los conocimientos que Borrow tenía del castellano. Pero podemos deducir que sí, según la misma fuente, en dos años dominó el manchú de manera que pudo editar e imprimir el Nuevo Testamento en ese idioma; y que hizo una traducción del Evangelio de Lucas al vasco, hablaría castellano con fluidez. A mayor abundamiento, el propio George Borrow confiesa haberse sentido atraído por España mucho antes de su presencia en ella. Tanto debió de ser así que cuando llegó a nuestro país, los conocimientos de lengua y cultura que había adquirido antes le permitieron sentirse como en su propia casa. Dice George Borrow:

"Aquel interés me indujo en edad temprana, a aprender su noble idioma y a conocer su literatura (apenas digna del idioma); su historia y tradiciones; de modo que al entrar por vez primera en España me sentí

más en mi casa que lo que sin esas circunstancias me hubiese sentido" (7).

Es posible, pero nosotros encontramos difícilmente aceptable que sea "un recuerdo" del propagandista inglés. Hay además otro pequeño detalle a nuestro favor. Después de la primera discusión con el clérigo, el vendedor, desdeñando la polémica, dice el narrador que "tornaba a su tema, tendido a la bartola entre el caneco gibraltarino y la rima de Evangelios" (I, p. 1.141). El caneco le vincula con este enclave británico que durante mucho tiempo fue foco de propagación protestante en España hasta la Gloriosa. George Borrow no tuvo ligaduras con este emplazamiento inglés, aunque sí estuvo allí de paso en su camino hacia Tánger (8). De manera que debe de tratarse más bien de cualquier agente bíblico radicado en Gibraltar, enclave protestante peninsular hasta 1869.

Viva mi dueño

Un año después de La corte de los milagros, publicó Viva mi dueño (1928). Las dos, más Baza de espadas (1932), componen El ruedo ibérico.

La segunda obra de esta trilogía satírica de los tiempos de Isabel II recoge una pequeña anécdota que revela la opinión que un ujier tiene de los ingleses y de su religión. En este caso los súbditos británicos en España son representantes diplomáticos que haciendo honor al hecho de ser Inglaterra cuna de buenos políticos y diplomáticos acuden al acto oficial del Congreso. En la tribuna pública encontramos a un ujier y a un cesante llamado Cárdenas, los cuales piensan de distinta manera sobre los británicos. Y comentan la entrada de los "loros ingleses" como sigue:

"- No vendrá nadie del Cuerpo Diplomático. ¡Ellos perennes!

- ¡Un gran pueblo!

- No soy yo quién para discutirsele a usted, señor Cárdenas. Pero un

servidor no los traga. Gente que no va a misa ni confiesa, para el gato" (I, p. 1.422).

Si en el tren el pueblo mostró su indiferencia al enfrentamiento católico-protestante, absorto como iba en cuestiones menos espirituales, aquí el ujier manifiesta con gracejo popular su prevención y su recelo para con los puritanos seguidores de la Reforma. Tal actitud sin embargo no alcanza el desprecio que manifiesta el Marqués de Bradomín hacia la "taifa luterana" (9). Robert Marrast, hablando del sentimiento religioso de este seductor, nos dice que "no se trata más que de una vaga religiosidad, de una costumbre a la que se sigue conformando" (10); y que ha recibido de su madre. Por tanto hemos de pensar que su animadversión protestante, del mismo modo que heredó su confesionalidad católica, le vendrá de tradición familiar.

Podemos concluir que por los textos presentados -teatro y novela- el protestantismo en Valle-Inclán asoma poco en su obra, y sólo por medio de personajes ingleses, o anglófilos, como es el caso del extraño don Gay, de Luces de bohemia, convertido en Inglaterra "al dogma iconoclasta". Los españoles ante estos protestantes británicos adoptan posturas de indiferencia, de prevención o de desprecio. Esta última actitud, en el noble Marqués, en el tonsurado viajero del tren y en un ujier.

La conversión de don Gay Peregrino y sus propuestas cristiano-revolucionarias y fundacionistas, no desoidas por el iluminado Max Estrella, dan lugar al desencadenamiento de una acerba crítica del catolicismo español. Valle-Inclán, que "puso algo, bastante, de sí mismo en Max Estrella" (11), sin embargo va más allá de una revolución cristiana que modifique y salve a España. Podemos afirmar con Maravall que "para Valle-Inclán en el anarquismo está la verdadera cuestión para el espíritu revolucionario" (12). La postura religiosa de Valle en Luces de bohemia se sitúa en una mística de la violencia anarquista que va más allá del "cristianismo de oraciones y cánticos" propio de la religión inglesa. Y se opone además a los proyectos fundacionistas de su seguidor don Gay Peregrino.

TEATRO - NOTAS

1. Un buen conocedor de este primer esperpento de Valle, Alonso Zamora Vicente, dice que la obra es "una monumental edición crítica de la sociedad española contemporánea". (Prólogo de Luces de bohemia, edición, introducción y notas de Alonso Zamora Vicente, Madrid, Espasa Calpe ('Clásicos Castellanos'), 2ª edición, 1979, p. LIII. Todas las citas, por esta edición.
2. Para la cuestión de las variantes entre la edición fragmentada de 1920 en la revista España y la de 1924, véase Alonso Zamora Vicente, La realidad esperpéntica. (Aproximación a 'Luces de bohemia'), Madrid, Gredos (Estudios y Ensayos), 2ª edición, 1ª reimpresión, 1983, pp. 164-195.
3. Los críticos consideran que es muy difícil aclarar a quién encubre Valle con este nombre de Latino de Hispalis. Zamora Vicente sostiene la opinión de que es un desdoblamiento del mismo Sawa. (La realidad esperpéntica, p. 49)
4. Principalmente sobre su vida, han escrito: Gastón Baquero, "Ciro Bayo, el de la vida en fracaso, ¿no sería el triunfador verdadero?", en Papeles de San Armadans, XV, núm. 45, 1959, pp. 283-308. Hace un juicio muy estimativo de su valor como escritor: "Ciro es de lo bueno del 98" (p. 283).

Pío Baroja en Intermedios, (O.C.V, Madrid, Biblioteca Nueva, 1947-1951, pp. 631-632), donde le considera "quintaesencia de la arbitrariedad". También habla de él más ampliamente en Galería de tipos de la época (O.C. VII, pp. 845-851). Esta semblanza apareció antes en La Estafeta literaria I, 5 de marzo de 1944, p. 16.

Manuel Cardenal Iracheta, "El peregrino escritor don Ciro Bayo y de Seguro (1859-1939)", en Clavileño, núm. 17, 1952, pp. 33-38. En la edición de Luces de bohemia, de Zamora Vicente (1979), se dice erróneamente que es el año 1951 (p. 16, n. 20).

El trabajo de Cardenal, sin ser muy explícito en la ideología religiosa de Bayo, es el que más informa sobre el sentir religioso de este curioso viajero.

Julio Caro Baroja (Semblanzas ideales, Madrid, Taurus, 1972) afirma haberle conocido y "poseer recuerdos personales muy hondos" (p. 94). Le considera "el bohemio más digno del Madrid del novecientos" (p. 108).

Manuel García Venero, "Un 98 olvidado. Alma ibérica y estilo clásico", en La Estafeta Literaria, I, 5 de marzo de 1944, p. 17. Sobre la visión que Ciro tenía de España escribe: "Halló una España

velazqueña, en lugar de la España negra. La veía con los ojos del alma, muy abiertos y muy nobles, muy leales a su raza" (p. 17).

En este mismo número y página habla de Ciro, Ricardo Baroja. Sus palabras llevan un mapa ilustrativo de los viajes de Ciro, y su perímetro no abarca a Londres. También es conveniente reseñar que en la página 16 hay una tira en la que se evocan "Los 13 últimos años de don Ciro Bayo" vividos en el instituto Cervantes. Con él convivieron el poeta Modesto Moreno de la Rosa y el penalista Calpena. De la relación con el poeta se dice lo siguiente, que puede tener cierta conexión con el billete de lotería de Luces de bohemia: "Don Modesto recuerda cómo ganó a la lotería con un décimo que le regalara don Ciro, eso que don Modesto no le tiene muchas simpatías".

Luis Sánchez Granjel, "Maestros y amigos del 98: Ciro Bayo", en Cuadernos Hispanoamericanos, LXIX, núm. 206, febrero de 1967, pp. 200 y ss. Un trabajo estructurado en torno al hombre y a la obra. Y finalmente Joseph H. Silverman, "Valle-Inclán y Ciro Bayo: sobre una fuente desconocida de Tirano Banderas", en Nueva Revista de Filosofía Hispánica, XIV, núm. 1-2 enero-junio, 1960, pp. 73-88, se refiere de pasada a la inclusión que Valle hizo de Ciro en Luces..., pero el trabajo se centra en la utilización que hizo el escritor gallego de la novela histórica Los Maraños para su Tirano Banderas.

5. Op. cit., en nota anterior, p. 202.
6. Op. cit., p. 17
7. Guillermo de Torre en La difícil universalidad española, Madrid, Gredos (Campo Abierto), 1965, identifica muy superficialmente a muchos de los personajes de Luces de bohemia: "En Don Gay, o 'Don Peregrino Gay' no es difícil reconocer rasgos de Ciro Bayo..." (p. 137). Pero luego en nota al pie de esa página añade: "Por otra parte en don Gay se han creído reconocer algunos rasgos de Modesto Pérez, que fue discípulo o amigo de Unamuno en Salamanca [...]". Don Gay sí nos parece estar en la senda del "reformador" Unamuno.
8. Zamora Vicente encuentra en este parlamento de Max una gran diferencia con respecto al resto del libro: "Se puede percibir -escribe-, tarea bien fácil, la enorme diferencia entre este trozo (largo, discursivo, mitinesco, nada esperpéntico) y el resto del libro, rasgado, en perpetuo esquinco, diálogo bajo el imperio de la frase rápida y violenta" (La realidad esperpéntica..., p. 172, nota).
9. Cuadernos Hispanoamericanos (Homenaje Valle-Inclán, 1866-1966), núm. 199-299, julio-agosto, 1966, p. 266.
10. El cura de Monleón, Obras completas, VI, Biblioteca Nueva, Madrid, 1947-1951, p. 868. Lo mismo dirá del talante religioso de Usoz y Río, el cuáquero español: "Hoy hubiera sido un anarquista, aunque quizá su

patriotismo y su misticismo se lo impidieran" (Artículos, O.C. V, p. 1.153).

11. "La generación del 98 es la primera que no seste a la sombra de la Iglesia". (José María González Ruiz, La teología de Antonio Machado, Madrid, Marova, 1975, p. 149.)
12. Madrid, Buenos Aires, Losada, 2ª edic. 1967, p. 133. Sobre el viaje que Azorín y Baroja hicieron a Toledo y su repercusión en la literatura de ambos nos da información E. Inman Fox en la "Introducción" a La voluntad, Madrid, Castalia, 1968, p. 21. Allí mismo se dice que "en la hoja Mercurio, el futuro Azorín y Baroja anuncian la próxima publicación de un libro La Iglesia Española, libro que nunca aparece".
13. Al menos en lo que se refiere a la de Filipinas. Véase el "Epílogo al libro Vida y escritos del Dr. José Rizal", en O.C. VIII, Madrid, Escelicer, 1966, p. 968.
14. La realidad esperpéntica..., p. 177.
15. Idem, p. 184.
16. La destrucción de Jerusalén es otro elemento evangélico utilizado en el texto: "Barcelona semita sea destruida, como Cartago y Jerusalén" (p. 68). A propósito, véase Mc 13:1-2.
17. "La imagen de la sociedad arcaica en Valle-Inclán", Revista de Occidente (Homenaje a Vallen-Inclán), IV, 2ª época, núm.44-45, noviembre-diciembre de 1966, p. 251.
18. Citado por José Manuel Blecua, "Valle-Inclán en la revista España", Cuadernos Hispanoamericanos (Homenaje Valle-Inclán 1866-1966), núm. 199-200, julio-agosto de 1966, p. 521.

NOVELA - NOTAS

1. Ramón María del Valle-Inclán, Obras completas, Madrid, Rivadeneyra, 1944, 2 tomos. Siempre cito por esta edición y señalo tomo y página dentro del cuerpo del texto.
2. Idelfonso Manuel Gil, "Las víctimas inocentes en Valle-Inclán", en Cuadernos Hispanoamericanos (Homenaje a Valle-Inclán 1866-1966), núm. 199-200, julio-agosto de 1966, p. 309.
3. Historia y novela en Valle-Inclán. Para leer el 'Ruedo Ibérico', Madrid, Castalia, 1980, p. 108.
4. Análisis temático de 'El ruedo ibérico', Madrid, Gredos, 1972, pp. 163-164.

5. Op. cit., pp. 82-83.
6. "Lo peculiar de Jorge Borrow. 'Lavengro'. Maestro de la palabra", en Boletín de la Sociedad Bíblica de España, núm. 2, enero, 1986. Se trata de un pliego sin paginar, de tamaño folio, dedicado a La Biblia en España.
7. George Borrow, La Biblia en España, Introducción de Manuel Azaña, Madrid Alianza Editorial (El Libro de bolsillo), 1970, pp. 26-27.
8. La Biblia en España, edic. citada, p. 569.
9. Este don Juan "feo, católico y sentimental", llevado por impulsos románticos se encamina hacia tierras mejicanas, donde transcurre la acción de Sonata de estío (1903). Para atravesar los mares embarcó en Londres, donde vivía emigrado, en una fragata inglesa llamada "La Dalita". Es un viaje cuyo pasaje está compuesto por "herejes y mercaderes" a los que describe así: "ojos perjuros y barbas de azafrán. La raza sajona es la más despreciable de la tierra" (I,p.256).
10. Sobre el sentimiento religioso del Marqués de Bradomin, véase Robert Marrast, "Religiosidad y satanismo, sadismo y masoquismo en la 'Sonata de Otoño'", en Cuadernos Hispanoamericanos (Homenaje a Valle-Inclán, 1866-1966), núm 199-200, julio-agosto, 1966, p. 485 principalmente.
11. Gonzalo Sobejano, "Luces de bohemia, elegía y sátira", en Forma literaria y sensibilidad social, Madrid, Gredos (Campo Abierto), 1967, p. 226.
12. José Antonio Maravall, "La imagen de la sociedad arcaica en Valle Inclán", en Revista de Occidente (Homenaje a Valle-Inclán), 2ª época, núm. 44-45, noviembre-diciembre, 1966, p. 252.

JOSE MARTINEZ RUIZ (AZORIN)

Azorín no presenta manifestaciones de importancia. Y éstas apenas merecen unos párrafos medianamente nutridos. Este escritor de Monóvar no fue sensible al protestantismo ni teológicamente, como Unamuno, ni sociológicamente, como Baroja, a pesar de tener ciertas inclinaciones hacia la sociología. No obstante queremos dejar constancia de dos notas encontradas en este prosista levantino. Se refieren a la moral protestante y al libre examen que caracteriza a esta vertiente del cristianismo. Las dos tienen un parecido muy acentuado con opiniones de Baroja al respecto.

Para Azorín, la inflexibilidad en el terreno moral es una característica propia de la Reforma y opuesta a la ética tolerante y dulce del catolicismo español. Precisamente contra esta austeridad y rigidez de la religión luterana se opusieron los españoles, según Azorín. Es a propósito de las herencias ideológicas distintas que reciben Montaigne y Kant cuando expone estas breves palabras pertenecientes a Fantasías y devaneos (Política, Literatura, Naturaleza), de 1920.

" Montaigne procede del Renacimiento pagano; su espíritu se ha saturado con la lectura de los poetas, filósofos y moralistas griegos y latinos. Kant deriva de la Reforma; la austeridad, la sequedad, la rigidez luterana han cristalizado en su cerebro en forma de 'imperativo categórico'. Y precisamente contra esta inflexible moral introducida y afirmada por la Reforma, es contra la que nosotros, los españoles hemos batallado reciamente" (1).

Pero el escritor reconoce que la Iglesia de la baja Edad Media "estaba en realidad necesitada de una regeneración total" (II. p. 87). Ante este hecho se abrieron dos caminos bien distintos: el de la inflexible ética protestante y el de la moral más suave elaborada por los jesuitas. Esta tendencia católica se encuentra concentrada en El oráculo manual de Gracián y en los libros de los místicos. La tolerante moral que

Azorín halla en los místicos la avala con la autoridad de don Fernando de Castro (III, p. 175), ya en relación con la obra de fray Luis de Granada. E insistirá en esta idea en el tomo IX, p. 939.

— Como decíamos, la segunda nota tiene que ver con el libre examen. Este principio lleva consecuentemente aparejada la ramificación constante del protestantismo y hace que esta confesión convierta su credo en algo subjetivo e imposible de sistematizar, debido precisamente al ejercicio de la libertad de examen y de investigación:

"El protestantismo -se ha dicho mil veces- representa la investigación libre dentro de las materias religiosas. Pero esta libertad de la investigación lleva en sí la ruina del mismo protestantismo. ¿De qué manera el libre examen que contra el catolicismo ha proclamado el protestantismo no podrá ejercitarse cuando se trate del mismo protestantismo? Si con el libre examen derribamos el dogma católico, ¿con qué lógica podremos crear dentro del protestantismo otro dogma contra el cual no deba prevalecer el examen? No: una vez aceptada la libertad de la investigación, esa libertad no puede detenerse; su acción será indefinida e ilimitada. En la práctica, así sucede; y de ahí la muchedumbre de sectas, conventículos, capillas y ramificaciones del protestantismo; y de ahí que el protestantismo, como religión sistemática, vaya desvaneciéndose poco a poco, hasta quedar reducido a un credo subjetivo" (2).

Con el nacimiento del libre examen, que es tanto como decir con el nacimiento del protestantismo, comenzó éste su propia destrucción como religión sistematizada. Baroja, por medio de José Larrañaga exponía ideas semejantes en Las veleidades de nuestro tiempo, y en su lugar hicimos las apreciaciones pertinentes.

No obstante esas consecuencias derivadas, Azorín considera que Lutero al proclamar el libre examen llevó a cabo una profunda revolución. A

continuación de las palabras citadas añade:

"Lutero al proclamar el libre examen, ha realizado positivamente la más honda revolución moderna. De él procede Kant, y de él, de Lutero, a través de Kant, todas las modernas filosofías alemanas" (3).

Para ser exhaustivos con el tema, reproduzco unas palabras de Azorín en las que pide confirmación de una noticia a los germanófilos españoles. Tiene que ver con los datos que sobre el protestantismo español aparecen en un libro alemán titulado Cronología y resumen para el estudio de la historia eclesiástica. Dice así:

"Quisiéramos ver confirmada o rectificada cierta noticia. Se trata de lo siguiente: Un periódico francés ha hablado de la existencia de un librito alemán titulado Cronología y resumen para el estudio de la historia eclesiástica. Su autor es el Weingarten, catedrático de la Universidad de Breslau. Hay una edición de 1897, revisada y aumentada por el profesor de la misma Universidad Franklin Arnold. Se relatan compendiosamente los hechos en esta sinopsis; no puede dar más de sí un manual. Al llegar a la parte de España, se lee esto que transcribimos:

'1868. España abierta al Evangelio, iglesia Evangélica de España, en el día más de 12.000 religionarios.

1878. Unión para secundar la difusión del Evangelio en España.

1880. Orfanato evangélico en El Escorial.

1890. En España, cuarenta evangelistas, sesenta pastores evangélicos, ciento veinte salas de servicios religiosos, tres mil comulgadores, cerca de seis mil niños educados evangélicamente'.

Nada más. En este libro se lee también: '1871, 18 de febrero. El primer emperador protestante de la historia universal'.

¿Pueden los eruditos germanófilos de España decirnos si existe este

manual?" (4).

Hoy es difícil ver contrastados esos datos porque falta una historia del protestantismo español. Pero parece que no hay que dudar de ellos. Según Carlos Araujo García, pastor protestante, "en 1886 ya se dijo que el número de españoles protestantes eran unos 12.000" (5).

En conclusión, Azorín en sus apreciaciones puramente teóricas presenta, como Baroja, una antítesis entre catolicismo y protestantismo. La ramificación indefinida en que se divide éste, también es un rasgo puesto de manifiesto por Baroja. Pero hay una diferencia: el vasco objetiva sus consideraciones casi siempre en personajes literarios; en el alicantino aparecen como observaciones puramente librescas y muy ocasionales.

NOTAS

1. Obras completas, III, introducción, notas preliminares, bibliografía y ordenación por angel Cruz Rueda, Madrid, Aguilar, 2ª edición, 1963, p. 87. Estas apreciaciones teóricas habían aparecido en el diario España en 1904, según las "Notas preliminares", p. 9.
2. Con bandera de Francia, en O.C. IX, p. 575.
3. Ibidem.
4. Con bandera de Francia, O.C. IX. p. 575.
5. Carlos Araujo García y Kenneth G. Grubb, La religión en la República española, traducción española abreviada por Juan Orts González, Madrid, Publicada para 'World Dominion Press' por la Sociedad de Tratatos Evangélicos, s.a. [pero 1933], p. 38.

El cura de Almadén Venancio González y Sanz presentaba en 1910 una estadística de la distribución de creencias religiosas en algunos países. Según sus datos, expresados por millares, a España le adjudica 110, es decir, 110.000. Son datos suministrados -dice- por los protestantes y para el año 1910. Sin embargo debe de existir un error. En vez de ser 110.000 serán 11.000; pues nunca el protestantismo español ha alcanzado tal cifra. Véase La bancarrota del protestantismo. Estudio histórico-sociológico-crítico, prólogo del Excmo. Sr. Marqués del Vadillo, Madrid, Imprenta del asilo de huérfanos, 1910, p. 137.

En la actualidad, el pastor José Cardona Gregori, secretario ejecutivo de la Comisión de Defensa Evangélica, estimaba en febrero de 1990 que la comunidad protestante española es de "sesenta mil personas" ("Judíos y protestantes firmaron ayer los acuerdos con el Estado", ABC, 22 de febrero, 1990, p. 54).

ANTONIO MACHADO

En 1975 se cumplía el centenario del nacimiento de Antonio Machado. El canónigo José María González Ruiz publicó entonces unos trabajos en los que se acercaba a la figura del poeta con un enfoque teológico (1). A uno de los capítulos de La teología de Antonio Machado, le da el título de "Constatación: La Generación del 98 es la primera que no seste a la sombra de la Iglesia" (2). Nosotros hemos tenido oportunidad de comprobar, y hemos dejado constancia de ello, que en otros grandes representantes del 98 se daba el fenómeno del cual es partícipe Machado también. Efectivamente, el gran poeta del 98 es según sus propias palabras un miembro militante entre los "antieclesiásticos" (3), es decir, un disidente activo de la iglesia establecida.

REFORMISTA EN LA SENDA DE UNAMUNO

Antonio Machado no seste a la sombra de la Iglesia católica. En esto no hay controversia. Pero ¿cuál era su pensamiento en materia religiosa? Sobre el talante religioso de Machado no hay acuerdo entre los críticos. El profesor Antonio Sánchez Barbudo, a quien hay que dirigirse al hablar de Machado, estudió su pensamiento y cuando se acerca al tema de la creencia religiosa afirma que el autor de Soledades es un fideísta anhelante de Dios, pero sin él, es decir, "ateo" (4). Para Leopoldo de Luis, el Dios de Machado es también "más que nada, un ansia de profundizar en el misterio del ser" (5).

De opinión bien distinta es el citado teólogo González Ruiz, quien asegura que "Machado cree firmemente en Dios" (6), que es "un hombre de Dios" (7).

Nosotros no entraremos en cuestiones exegéticas para tomar una postura concreta. Pero teniendo en cuenta sus manifestaciones ideológicas, Machado se consideró a sí mismo como un escéptico con un buen rescoldo de

fe. Hablando de Cristo, dice en cierta ocasión Mairena, que es el doble de Machado:

"Volverá Cristo a nacer entre nosotros, los escépticos, que guardamos todavía un rescoldo de buena fe. Todo lo demás es ceniza: no sirve ya para la nueva hoguera" (IV, p. 2.351).

En nuestra opinión, ese rescoldo de buena fe procede de la hoguera mística española encendida y asfixiada en el siglo XVI. Leyendo su obra completa, tanto la prosa como el verso, encontramos manifestaciones de un deseo de renovación espiritual en España, de avivamiento de esos rescoldos cubiertos de ceniza. Su militancia antieclesiástica y esta revitalización espiritual están en la línea desvaticanizadora o descatolizadora que ya hemos visto en su admirado Unamuno. Machado se constituye en este asunto en seguidor de las pretensiones renovadoras de su maestro salmantino, aunque de manera menos resonante, como corresponde a un carácter más retraído y silencioso. Veamos esta sintonía en una carta que Machado envió a Unamuno en 1913 (8). Como es larga, sólo extraeremos algunos párrafos que sirven para nuestro propósito de demostrar que la línea religiosa de Machado entronca con el reformismo autóctono unamuniano. Desde la pequeña ciudad de Baeza, donde ejerce la enseñanza después de abandonar los campos castellanos, Machado reconoce que el espíritu religioso de las tierras del Duero es superior al que observa en el pueblo andaluz, encanallado por la Iglesia católica. Baeza, a la que llama Salamanca andaluza,

"es infinitamente más levítica y no hay un átomo de religiosidad. Hasta los mendigos son hermanos de alguna cofradía. Se habla de política -todo el mundo es conservador- y se discute con pasión cuando la audiencia de Jaén viene a celebrar algún juicio por jurados. Una población rural, encanallada por la Iglesia y completamente huera" (III, p. 1.534).

Este páramo espiritual es una de las primeras lacras que hay que sacudir. Para el Machado de estos años (1912-1920), el problema de España

es espiritual y no político. Y es en el campo religioso donde hay que librar la batalla, precisamente contra esa Iglesia que encanalla, vicia y asfixia el fondo cristiano que aún es posible encontrar. Decía en la misma carta:

"Empiezo a creer que la cuestión religiosa sólo preocupa en España a V. y a los pocos que sentimos con V. Ya oiría V. al doctor Simarro, hombre de gran talento, de gran cultura, felicitarse de que el sentimiento religioso estuviera muerto en España. Si esto es verdad, medrados estamos, porque ¿cómo vamos a sacudir el lazo de hierro de la Iglesia católica que nos asfixia? Esta Iglesia espiritualmente huera, pero de organización formidable, sólo puede ceder al embate de un impulso realmente religioso. El clericalismo español sólo puede indignar seriamente al que tenga un fondo cristiano. Todo lo demás es política y sectarismo, juego de izquierdas y derechas. La cuestión central es la religiosa y ésa es la que tenemos que plantear de una vez. V. lo ha dicho hace mucho tiempo y los hechos de día en día vienen a darle a V. plena razón" (III, p. 1.536).

Del mismo año que la carta es también el comentario que hizo Machado al libro Contra esto y aquello de su interlocutor epistolar. Entre los artículos integrantes de ese libro de Unamuno hay uno en el que se detiene el poeta; es el que lleva por título "Rousseau, Voltaire y Nietzsche". Y cita las siguientes palabras de Unamuno:

" 'Esto que sucede en Francia, donde unos cuantos señores se han declarado católicos -católicos volterianos, que no creen en Dios ni en el diablo- por chauvinisme o patriotería, esto mismo sucede, aunque en menor escala, también en España. Pues en España también hay quienes maldicen del protestantismo, no por lo que tenga de heterodoxo desde el punto de vista de la Iglesia Católica Romana sino por lo que dicen que tiene de no español, de exótico, de extranjerizante. Y si en Francia el protestantismo tiene una tradición nobilísima -recuérdese a Calvino, a Coligny, a Guizot, a

tantos otros- no deja de tenerla también en España. Yo creo que nuestros místicos españoles del siglo XVI preludiaron una verdadera reforma española indígena y propia, que fue ahogada en germen luego por la Inquisición' " (III, pp. 1.543-1.544) (9).

A renglón seguido, el poeta andaluz destaca el atinado juicio de Unamuno al escribir esas palabras, y después expone sus propias opiniones al respecto, concordantes en todo con el reformista Unamuno, en estos términos:

"Nuestra mística representa, a mi juicio, el gran momento introspectivo de la raza, en que llegó ésta, por la vía intuitiva, a expresar, aunque de un modo balbuciente, su yo fundamental. Y ¿adónde hubiera llegado esta reforma, ahogada en germen por la Inquisición o malograda por sí misma, a no haber sido ahogada o malograda? Cabe imaginar -nada más inofensivo que este género de fantasías- un monumento filosófico erigido por los descendientes de aquellos místicos españoles, tan grande como el levantado por los nietos de Lutero en tierra tudesca, arrebatando la hegemonía intelectual a la raza latina. Pero nosotros ahogamos el ascua en la ceniza" (II, p. 1.544).

Fundándonos en los textos que hemos citado cabe afirmar que la mística española del siglo XVI, nuestra noble tradición "protestante", es la base sobre la que hay que levantar el edificio moral de la nueva España, cuyas columnas sustentativas serían para Machado la espiritual o religiosa y la filosófica o intelectual.

El ascua de la reforma mística fue asfixiada por el vaticanismo o se malogró per se. El rescoldo, sin embargo, aún está vivo, y Machado cree posible desenterrar esas ascuas espirituales sepultadas por la superstición milagreira del catolicismo (10). Unamuno es el guía o el mentor que atestigua con su obra esa posibilidad constructivista de carácter religioso. Al comentario que hizo a Contra esto y aquello

pertenecen también estas palabras:

"Hoy pensamos sacudir el peso bruto y abrumador de la Iglesia fosilizada, de esta religión espiritualmente huera, pero de formidable organización eclesiástica y policiaca, y nos jactamos al par de que el sentimiento religioso está muerto en España. Si esto fuera absolutamente cierto, medrados estábamos. Por fortuna, aún no estamos todos convencidos de ello. Leyendo las obras de Unamuno, no es posible afirmar la incapacidad religiosa de nuestra raza. De algo más que de ese vaticanismo de las clases altas y de esa superstición milagrosa del pueblo que llamamos Catolicismo -ignoro por qué razón- somos todavía capaces" (III, pp. 1.544-.1545).

"LA PROLE DE LUTERO"

Pasemos ahora al sostén intelectual o filosófico. La Reforma de Lutero -nos dijo antes Machado- arrebató la hegemonía intelectual a la raza latina. Ya había dejado constancia escrita de esta idea el novelista Pío Baroja (11). Pero no nos desviemos. Si Unamuno es el puntal espiritual, Machado, en la vertiente intelectual, ha cifrado la esperanza de que el joven pensador José Ortega y Gasset será el arquitecto de ese monumento filosófico que represente en nuestra España lo que los nietos filosóficos de Lutero significaron para el mundo sajón. A la luz de estas ideas hay que ver el poema que dedicó en Campos de Castilla "Al joven meditador José Ortega y Gasset", y que dice así:

"A ti laurel y yedra
corónente, dilecto
de Sofía, arquitecto.
Cíncel, martillo y piedra
y masones te sirvan; las montañas
de Guadarrama frío
te brinden el azul de sus entrañas,
meditador de otro Escorial sombrío.

Y que Felipe austero,
al borde de su regia sepultura,
asome a ver la nueva arquitectura
y bendiga la prole de Lutero" (12).

Oreste Macrí supone que la poesía fue escrita con motivo de la lectura del ensayo Meditación del Escorial, que "Ortega publicó en 1915" (13). Esta fecha es la misma que le atribuye al poema Leopoldo de Luis (14). Sin embargo, en una carta enviada a Ortega con fecha 2-5-1913, Machado le comunica: "Leo con sumo interés sus Meditaciones del Escorial" (O.C. III, p. 1.530). La precisión de fechas no es fundamental, pero resulta interesante para conocer la historia externa del texto. El año 1913 que nos proporciona la carta a Ortega es el mismo año en que Machado comentó la colección de artículos de su "dilecto" Unamuno recogido en Contra esto y aquello. Este comentario a "la última colección de artículos" lo hizo con el libro "a la vista" (O.C. III, p. 1.538), y en él -como ya dijimos- Machado imaginaba que el "monumento filosófico erigido por los descendientes de aquellos místicos españoles [podía haber sido] tan grande como el levantado por los nietos de Lutero en tierra tudesca" de no haber ahogado la Inquisición nuestras ascuas. El poema, por todo ello, debió de ser escrito en 1913 y no en 1915. Pero ahora es lo de menos.

En cuanto a su estructura se distinguen dos partes. La primera comprende los ocho primeros versos y en ellos Machado elogia la construcción del joven filósofo, que levanta su edificio asentándolo en las "entrañas" firmes de nuestro macizo granítico castellano. Los cuatro últimos versos constituyen la segunda parte, en la cual solicita a Felipe II, el más encarnizado enemigo del protestantismo, y con una fuerte dosis de socarronería, que se asome y bendiga "la prole de Lutero", es decir, la construcción y al constructor.

El poema, ciertamente, no vuela muy alto desde el punto de vista poético. Pero sí es ideológicamente significativo. Para comprender este

significado, es preciso preguntarnos de qué materiales está hecha esa construcción filosófica. Oreste Macrí en las notas al poema, nos remite a un texto machadiano sobre Ortega que pone de manifiesto "el gesto meditativo" del filósofo (15). Nosotros encontramos otro texto más afín que el señalado por Macrí, y de más explícita relación con la intención del poema. Se trata de un comentario a las Meditaciones del Quijote, de Ortega, hecho por Machado en 1915. En él se lee:

"Para Ortega y Gasset, como para todos cuantos tenemos un fondo de educación Kantiana, la idea de utilidad y de moral son perfectamente antagónicas, si bien no somos tan unilaterales que nos neguemos las razones que nos pudieran argüir en contra y aun pretendamos anticiparnos a ella. La moral es para nosotros aquel conjunto de victorias que a lo largo del tiempo ha obtenido el hombre sobre la utilidad, es decir, sobre lo inmediato e incompleto, sobre todo aquello que tiende a desuniversalizarnos o desintegrarnos de nuestro propio universo" (III, p. 1.563).

Machado tiene la esperanza de que Ortega levantará un sistema filosófico hecho con un ideal moral de procedencia Kantiana y contrario al utilitarismo y al pragmatismo reptante. Como sabemos, Ortega pasó unos años en Alemania, donde amplió estudios y entró en contacto con el neokantismo. Y es por este pensamiento neokantiano por donde penetra en España, e introducido por Ortega, "la prole de Lutero". La prole luterana que es -creemos nosotros- el kantismo, filosofía muy del gusto de Machado. En otra carta al filósofo Ortega, ya de 1919, le dice el poeta: "Ninguno me agradó tanto como Kant, cuya Crítica de la razón pura he releído varias veces con creciente interés" (III, pp. 1.604-1.605).

¿Qué veía Machado en Kant que le atrajese tanto? Seguramente lo mismo que su "predilecto" (II, p. 555) Unamuno había encontrado en la obra del alemán: un orden moral de filiación luterana. En Del sentimiento trágico de la vida (1912), obra también leída y releída por Machado (16), nos dice Unamuno:

"Hay en la filosofía de este hombre Kant [...] un significativo salto [...], el salto de la Crítica de la razón pura a la Crítica de la razón práctica. Reconstruye en ésta, digan lo que quieran los que no ven al hombre, lo que en aquella abatió, después de haber examinado y pulverizado con su análisis las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, del Dios aristotélico [...]; del Dios abstracto, del primer motor inmóvil, vuelve a reconstruir a Dios, pero al Dios de la conciencia, al autor del orden moral, al Dios luterano, en fin. Ese salto de Kant está ya en germen en la noción luterana de la fe" (17).

El edificio de Ortega estaba aún sin terminar entonces. De ahí los deseos de que llegase a buen término la edificación, manifestados en los imperativos verbales que sostienen el poema. Tal vez Machado se sintiese temeroso de que no pudiese coronar la obra de filiación luterana. No sería de extrañar. El maestro Unamuno había explicado en esa obra capital la falta de un sustrato espiritual propicio para fructificar la semilla Kantiana. Escribía en Del sentimiento trágico:

"El pensamiento filosófico de Kant, suprema flor de la evolución mental del pueblo germano, tiene sus raíces en el sentimiento religioso de Lutero, y no es posible que el kantismo, sobre todo en su parte práctica, prendiese y diese flores y frutos en pueblos que ni habían pasado por la Reforma ni acaso podían pasar por ella. El kantismo es protestantismo, y nosotros, los españoles, somos fundamentalmente católicos" (18).

Este temor explicaría el calificativo "sombrio" que atribuye a este "otro Escorial", naciente por obra del neokantiano Ortega, al lado del que fue eirigido por el inquisitorial monarca (19).

Antes de termianr he considerado oportuno señalar la tremenda ironía que nos ha ofrecido el devenir histórico. El misionero protestante

Federico Flíedner de quien hablamos en otro lugar del trabajo, se afincó en España en 1870 y realizó una gran aportación social en el último cuarto del siglo XIX. Esta contribución tomó dos vertientes fundamentales: la educativa y la sanitaria. Fundó un colegio de enseñanza media con residencia para niños y jóvenes llamado El Porvenir, sito en la calle Bravo Murillo de Madrid y aún funcionando en nuestros días; y estableció, por otro lado, una residencia en El Escorial para recoger a los huérfanos y niños tuberculosos de las clases más humildes. Asentó su emplazamiento "en un antiguo recinto palaciego de Felipe II", según hace constar el pastor e historiador Carlos López Lozano en un trabajo publicado en la revista Andamio (20). Y añade a lo antedicho:

"Es un pequeño monasterio en 'El Escorial de Abajo', donde Felipe II vivió en comunidad con unos frailes mientras se construía el gran monasterio de El Escorial. Hoy funciona todavía como casa de huérfanos este pequeño monasterio" (21).

Esta burla histórica concuerda con la socarronería machadiana de la última parte del poema. Sin embargo creo que el poeta no conocía este sarcasmo de la historia.

NOTAS

1. La teología de Antonio Machado, Madrid, Marova, 1975; y "Antonio Machado, hombre de Dios", conferencia-síntesis del libro, recogida en VVAA, Homenaje a Antonio Machado, edición, introducción y nota bibliográfica de Juan José Coy, Salamanca, Ediciones Sígueme (Pedal), 1976, pp. 63-93.
2. Idem p. 149.
3. Antonio Machado, Poesía y prosa, IV: Prosas completas, Edición crítica de Oreste Macrí, Madrid, Espasa Calpe y Fundación Antonio Machado (Clásicos Castellanos), edición del cincuentenario, 1989, p. 2.392. En adelante citaré sólo el tomo y la página.
4. "Era, pues, Machado de los fideístas que, más propiamente, o con más claridad al menos, podríamos llamar ateos, aunque ciertamente ateos insatisfechos: hombres que sienten la falta de Dios" (El pensamiento de Antonio Machado, Madrid, Guadarrama, 3ª edic., 1974, p. 38).
5. Antonio Machado, ejemplo y lección, Madrid, SGEL, 1975, p. 120.
6. La teología de Antonio Machado, citada, p. 67.
7. "Antonio Machado, hombre de Dios", conferencia citada, p. 63.
8. Leopoldo de Luis apunta que el soplo influyente procedente de don Miguel es "manifiesto sobre todo por los años 1912 a 1920" (Op. cit., p. 115).
9. El artículo de Unamuno apareció en La Nación, de Buenos Aires, el 4 de agosto de 1907. El texto citado por Machado se encuentra en Unamuno, O.C. III, Nuevos Ensayos, Madrid, Escelicer, 1966, p. 567.
10. En "El Dios Ibero" escribe estos dos versos esperanzados:

"Para el grano de Dios hay sementera
bajo cardos y abrojos y bardanas" (II, p. 498).

Y en "Proverbios y cantares", también de Campos de Castilla, implora a los padres místicos del XVI:

"¡Teresa, alma de fuego,
Juan de la Cruz, espíritu de llama,
por aquí hay mucho frío, padres, nuestros
corazoncitos de Jesús se apagan!" (II, p. 573).
11. Pío Baroja, "el gran Baroja", como le califica Machado (II, p. 651), también se había percatado de este desplazamiento intelectual del

mundo latino al pueblo sajón por causa de la Reforma, entre otros agentes. Dejó constancia de ello por medio de César, quien, en carta a su amigo Alzugaray, le hace esta aseveración: "Lutero llevó el centro de la espiritualidad y de la filosofía a Alemania e Inglaterra" (César o nada, 1910, en O.C. II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948, p. 662. Dejamos constancia más extensamente al hablar de Baroja).

12. En Campos de Castilla lleva el número CXL. Cito por el tomo III, p. 588.
13. Vid. Machado, O.C., citado, tomo II, p. 927.
14. Op. cit., p. 33.
15. Vid. O.C. II, p. 926-927.
16. "¡Cuántas veces -le dice en carta de 1914- he leído su soberbio libro Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos!". (O.C. III, p. 1.558)
17. Miguel de Unamuno, Obras Completas VII. Ensayos espirituales, Madrid, Escelicer, 1966, p. 111.

Contra el Dios aristotélico, fruto del raciocinio, dijo Juan de Mairena lo siguiente: "Un Dios existente -decía mi maestro- sería algo terrible. ¡Qué Dios nos libre de él!" (O.C. IV, p. 1913).
18. Op. cit., p. 282.
19. Antonio Sánchez Barbudo dice no entender muy bien el calificativo "sombrio". (Los poemas de Antonio Machado. Los temas. El sentimiento y la expresión, Barcelona, Lumen, 3ª edición, 1976, p. 304.)
20. "Obra Social de la Segunda Reforma", en Andamio. Revista de los Grupos Bíblicos Unidos de España, núm. 3, mayo-junio de 1986, pp. 13 y 14. n. 19.
21. Ibidem. El edificio-residencia se llamó Casa de Paz. Azorín citó un texto, con datos tomados de un libro alemán y relativos al protestantismo español, en el que se menciona esta casa de huérfanos, erigida según esos datos en 1880, como vimos.

Enrique Miret Magdalena también apunta esta paradoja de la historia religiosa española en un artículo titulado "La Iglesia franquista", en Tiempo de Historia, año VI, núm. 62, enero 1980, pp. 72-91. La referencia se encuentra en p. 83. Y puntualiza los hechos diciendo que la casa pasó a propiedad de los protestantes "en 1868".

RAMON PEREZ DE AYALA

En más de una ocasión ha señalado el profesor Amorós que si bien es cierto que Pérez de Ayala es anticlerical desde las primeras narraciones, ello no debe hacernos pensar que es un escritor volteriano, porque se esconde debajo de esta crítica general un íntimo sentir religioso que le emparenta con los erasmistas. El citado profesor, en La novela intelectual de Ramón Pérez de Ayala, dedica un capítulo a la religión del escritor asturiano en el que, citando algunos textos ad hoc, sustenta esta idea:

"Lo que sí me parece indudable es que Ayala se enfrenta con la religión desde una perspectiva plenamente intelectual, como los erasmistas, y que, con todas las diferencias que se quiera, muchas de sus críticas a la religiosidad externa de sus contemporáneos parecen revivir el espíritu de aquellos hombres" (1).

Y afirma sin dudar a continuación que con el paso del tiempo no desaparece su anticlericalismo, pero sí se consolida su religiosidad:

"Con el paso del tiempo (esto me parece indudable, aunque tampoco suele ser subrayado) permanece el anticlericalismo de Ayala, pero su religiosidad íntima se consolida (2).

Aparte los textos que cita, muchos de ellos entonces fuera del alcance común, no sería difícil aducir otros encaminados al mismo fin.

Pero este anticlericalismo no se limita sólo al catolicismo. La crítica de ciertas actitudes que ostentan los representantes de la religión se extiende hasta el mismo Lutero, como podemos ver en "Terranova. Zacarías. Maestre". Es una crónica integrada en un conjunto moderadamente extenso que fue publicado en Heraldo de Madrid. En todas ellas vemos a Pánfilo Terranova haciendo disquisiciones sobre distintos aspectos de la realidad. En la citada, de fecha 13-I-1911, Terranova,

camina en compañía de un amigo por las calles del centro de Madrid y hace unas consideraciones críticas sobre lo que él llama la "impertinencia teológica" del clero regular y de los religiosos todos. Por impertinencia teológica entiende un determinado modo de comportarse en cuestiones de fe, caracterizado por "insolencia, aplomo, desdén, encono e inanidad" (3). Tal personaje, que es el portavoz de las ideas personales del autor, dice acerca de esa actitud clerical:

"El que tiene a Dios asido por una ~~ext~~remidad abdominal ha resuelto su problema de los problemas, siéntese por esto mismo inclinado a la mofa y al insulto cuando tiene que habérselas con semejantes suyos que de él disientan. Es un hecho característico de todos los fanáticos. El mismo Lutero, hablando de los católicos, escribió: 'Los papistas son unos burros. Es igual que los desfiguréis con diferentes salsas; asados, cocidos, fritos o escabechados, continúan siendo los mismos burros'. Esto de un lado. Enfrente el padre Raynaud, jesuita, llamó a Erasmo payaso, y de él dice que empolló el huevo que Lutero expidió. Por donde quiera que usted lo mira, siempre la propia impertinencia teológica" (I, p. 1.242).

La impertinencia teológica se advierte en los dos bandos. En cambio, Erasmo permaneció, como nos señala la Historia, en medio de las luchas de la Reforma con serenidad y prudencia, aprobando las razones y los motivos que el movimiento tuvo; pero temiendo también sus consecuencias, se quedó en un punto medio.

Muy erasmiana es también la manera de pensar del padre Atienza en A.M.D.G., polémica novela que había acabado de componer Ayala muy poco antes de firmar esa crónica. Hay un diálogo entre el joven padre Ocaña y el atemperado padre Atienza acerca de la idolatría, un tema complejo sobre el que se va a explicar este jesuita. Comienza refiriéndose a la exagerada devoción que el padre Sequeros rinde al Corazón de Jesús y después se remonta a la época de San Pedro para señalar las dos tendencias existentes en la Iglesia, una espiritualista y otra materialista. San Ignacio y los

jesuitas caen del lado materialista. Dice Atienza que con ello se proponía el fundador:

"alejar a sus hijos del grave peligro de aletazos inútiles en la abstracción pura, en cuyo vientre vacío han germinado la mayor parte de las herejías y sandeces sin número. Pero, así como se incurre en anatema y error por aletazo de más del lado del espíritu, no se yerra menos revolcándose en la parte material y de cándido sensualismo. Esto es muy delicado. Si el hombre fuera más perfecto y de más firme inteligencia, no dudo que la religión se iría purificando de gran parte del rito y del culto" (4).

El padre Atienza se mueve con prudencia y mensura y no es partidario de suprimir toda la aparatosidad externa. Algunos elementos benefician y ayudan a comprender las verdades que desnudas cegarían la débil capacidad intelectual del pueblo. Se mantiene en un intelectual o aristocrático término medio, como lo manifiesta parafraseando un conocido versículo evangélico:

"Hay que dar a Dios lo que es de Dios, y al vulgo lo que es del vulgo; pero, aquí de la cautela, del tacto, de la serenidad para mantenerse siempre fuera de esas nimiedades tristemente necesarias y exclusivamente externas, de trámite como quien dice" (5).

Este pensamiento es el correspondiente al de un intelectual con la suficiente lucidez y discernimiento racional para distanciarse de los extremos idolátricos e iconoclastas.

EL PROTESTANTISMO EN LA NOVELA

1 Ruth, de A.M.D.G.

Aparte estas muestras clarísimas de erasmismo, en esta polémica novela encontramos un capítulo que debemos estudiar más detenidamente

porque la protagonista es probablemente de religión protestante. Nos referimos a "El libro de Ruth".

La historia de Ruth es la historia de un aislamiento tanto físico-geográfico como sentimental. Pérez de Ayala sitúa el nacimiento de esta mujer en Jersey, una de las islas del Canal, donde alguna vez veraneó Ayala (6). Agustín Coletes dice que "constituye un acierto del escritor el haber hecho a su personaje nativo de las islas del canal: el carácter melancólico, soñador, tímido y amante de la naturaleza de Ruth responde bien al origen físico en una olvidada, pequeña, bucólica isla inglesa" (7).

Estamos muy de acuerdo con estas palabras. Pero creemos que hay que añadir que no sólo es acertado por eso, sino que el nacimiento en esa isla adquiere además categoría de símbolo. Jersey es más que la isla donde nace Ruth, es la alegoría de Ruth, es Ruth misma.

Carácter y religión de Ruth

La vida de esta mujer inglesa se caracteriza por un continuo e insuperable aislamiento. Lugar de nacimiento, y carácter y fisonomía son rasgos que ponen al lector ante un personaje romántico aherrojado por la realidad circundante. Las referencias literarias que utiliza Ayala como elementos ambientales para apoyar la descripción física de Ruth resaltan su espíritu sentimental y su aislamiento. Nos referimos a la tumba del romántico y sentimental Chateaubriand, que se columbra desde la casa de Ruth en los días menos brumosos; y a los versos de la poetisa Elisabeth Barret Browning. Es difícil sustraerse a la evocación romántica que suscita la mención a la tumba del novelista francés. Respecto de los versos, es cierto que Ayala los utiliza como un préstamo descriptivo de la belleza virginal del rostro de Ruth. Pero tampoco podemos evitar el recuerdo de que la poetisa fue una persona semiprisionera en su casa paterna, de donde la rescató de forma memorable el poeta y posterior marido Robert Browning.

En esa "su isla", Ruth conocerá a César Villamor. Un matrimonio sin noviazgo dilatado, quizá porque Ruth, "soñadora, sensitiva y dócil a todo linaje de quimeras" (p. 270), "pensaba en España como una tierra encendida y poblada de aventuras, el país de la novela cotidiana" (p. 271) (8).

Dentro del aislamiento geográfico, el matrimonio y el asentamiento en España van a levantar un itismo en el medio espiritual y geográfico de Ruth. La pareja se establece en Regium, como se sabe, Gijón en la realidad, frente al mar también. Desde el primer momento comienzan a manifestarse los primeros signos de frustración. El narrador nos dice:

"Villamor había alquilado una casa en la calle de Zubiaurre, frente al mar; un mar verdinegro y hosco, como el de Ruth ¡Y ella que había soñado con un mar latino, color de añil, tachonado de velas purpúreas..." (p. 271).

Efectivamente su nueva situación matrimonial y su nuevo espacio no van a superar el aislamiento de su lugar de origen. Poco a poco Ruth se va alejando de Villamor a pesar del amor rendido que éste le profesa. Pero incapaz de comunicárselo, va acentuándose un alejamiento continuo e interior. Con el fin de poner remedio a la melancolía de su esposa, Villamor decide llevarla a pasar una temporada con su madre que vive en Agnudeña, un pueblo montaños. Ruth no se opone, e incluso acepta la condición de que para ir es necesario hacerse pasar por católica:

"- ¡Ah! Pedóname. No quisiera ofender tus creencias; pero es preciso que mi padre piense que eres católica, y hasta...

No me atrevo.

- Habla.

- Basta que asistas a misa. En este caso sólo podremos ir. De otra suerte, imposible.

- Como quieras" (p. 273).

Esta adopción de comportamientos fingidos revela la importancia que

para la sociedad española de entonces tenía el hecho de no profesar la religión católica. En seguida pensamos en el rechazo de los matrimonios mixtos que la literatura atestigua, como Gloria, de Galdós. (Rosalía, con un planteamiento idéntico era entonces una novela "inexistente") Y aunque en la obra del autor grancanario el matrimonio no supera la fase de proyecto, y aquí ya es un hecho consumado, la prevención de la reacciones que ello puede suscitar en las familias es la misma en ambos. Serían muchos los textos que podríamos tomar de Gloria, pero elegimos sólo uno que expone bien cuál es la protesta de la joven Gloria Lantigua contra este país que exige llevar la marca religiosa en el exterior, como si fuéramos reses:

"¡Oh, Dios mío, dichosas las tierras donde la religión está en las conciencias y no en los labios, donde la religión no es una impía ley de razas! Andamos por aquí como las reses marcados con hierro en su carne" (9).

Y más significativo aún será el caso del mismo Ayala que en la carta en que cuenta a su amigo Rodríguez Acosta la boda con Mabel en una iglesia luterana de Estados Unidos, solicita mantenga el secreto. Así lo veremos después.

La visita de Ruth a Agnudeña eleva a primer plano el problema religioso, no sólo desde el punto de vista sociológico, sino también de forma vivencial:

"Y Ruth comprendió que aquella sed que alteraba sin tregua su alma podía satisfacerse en las aguas de la religión católica " (pp. 273-4).

Pero sería oportuno preguntarnos cuál es la religión de Ruth. Sabemos que no es católica, pero tampoco sabemos si es protestante o judía. Cuando aparece por primera vez en la novela, un día en que el padre Sequeros venía de un paseo campestre con los chicos, se dice:

"Ruth era inglesa. Decíase que judía o protestante. Lo cierto es que vivía fuera de la Iglesia Romana. No sustentaba relaciones amistosas con las damas de Regium. Acostumbraba salir de paseo por las afueras, del brazo de su esposo, un individuo rechoncho y de aspecto vulgar, ingeniero en las obras del puerto. A veces iban también dos niños, varón y hembra, rubios como su madre, gentilísimos. Los alumnos del colegio encontraban al paso con frecuencia a Villamor y a Ruth. La primera vez que la vio Sequeros, había dicho, como ahora:

- Rara avis" (p. 211) (10).

La crítica coincide en señalar que esta narración está inspirada en un hecho real. Agustín Coletes Blanco dice de Ruth que "el personaje tiene una base real: había vivido en Gijón, años atrás, una señora inglesa, bondadosa y muy religiosa, casada con un español" (11).

Años antes ya había señalado esto el jesuita Victoriano Rivas Andrés, quien es mucho más explícito a la hora de aclarar la religión del personaje real, que en la novela es encarnado por Ruth. Refiriéndose a la deformación entre la novela y la historia dice que el padre Sangrador trajo a la fe católica a dos familias protestantes inglesas. Y respecto a Ayala, dice Rivas:

"Los que le conocieron en el colegio y podían ser testigos presenciales de la venenosa deformación de la vida colegial, se indignan terriblemente contra él y le honran con los perores motes. Recuerdan cómo a él le trató con especial benevolencia el P. Sangrador, que se acaparaba la dirección espiritual de lo más escogido de la villa, y tal vez por eso fue el que en el quinto curso de la vida del Colegio trajo a la fe católica a dos familias protestantes inglesas, hecho al que maliciosamente se alude en la envenenada novela" (12).

Con un tono menos acerbo el mismo estudioso de AMDG ha vuelto sobre

el asunto en años posteriores y precisa y certifica muchos detalles de la novela, y entre ellos éste:

"En la última década del siglo vivía efectivamente en Gijón una señora inglesa casada con un ingeniero español, quizá de la Junta de obras del Puerto, como la novela asegura. Era de confesión protestante, y estaba catequizándose con un jesuita que, por aquellos años, claro que había de vivir en el colegio" (13).

El modelo que tomó de la realidad tenía definido el credo religioso. Ayala introdujo la ambigüedad por razones funcionales como luego veremos. El caso es que la mujer de Villamor vive insatisfecha espiritualmente y aislada de la sociedad que la rodea. En Agnudeña hubiera entablado relaciones piadosas con el párroco de no haber encontrado a éste tan ajeno a los menesteres espirituales. De nuevo en Regium, se va servir de Aurora de Blas para establecer lazos con los jesuitas. Esta beata, que le sirve de correveidile, será junto con el tutor de sus hijos, Pirracas, un amigo fiel de Villamor, el único contacto humano de Ruth.

Su insatisfacción espiritual hay que entenderla en un sentido lato, es decir, no meramente religioso sino también sentimental. Por esta doble insatisfacción espiritual entendemos los deseos de entrar en la casa de los jesuitas y ser asistida por "aquel jesuita alto, fuerte":

"Cada vez que en sus paseos dominicales pasaba el matrimonio por delante del Colegio de la Inmaculada, a Ruth se le iban los ojos hacia el caserón. Deseaba entrar y desentrañar su vida oculta. Conocía a todos los Padres, habiéndose cruzado con ellos tantas veces; pero ignoraba sus nombres. Los conceptuaba eminentes en santidad y únicos en ciencia divina. Comprendía que sólo ellos eran a propósito para otorgarla [sic] la luz de la gracia y un cabezal de sosiego en que adormecer el espíritu. Sin saber cómo, sus ansias iban hacia aquel jesuita alto, fuerte y austero que regía a los niños mayores. No le había visto nunca los ojos, y, sin embargo, sabía que

eran pardos y penetrativos, de esos ojos desnudos, tristes y castos que saben leer las almas" (p. 275).

Este es uno de los textos más importantes de la historia de Ruth. La inglesa manifiesta los deseos de desentrañar su vida interior. Con ello es posible que Ayala exponga la necesidad de confesión auricular que tienen algunas almas cuya religión carece de este sacramento. Si tenemos en cuenta la opinión de Aranguren, el protestantismo, con la supresión de la confesión y la afirmación del sacerdocio universal, modela una existencia aislada (14). Según esto, las ansias de Ruth por entrar en contacto con los jesuitas podían ser signo de protestantismo.

Los padres jesuitas

Además de ese barrunto de protestantismo, el texto señala ya que el jesuita que ansía Ruth es el padre Sequeros, una de las personas importantes en esta historia. Ahora bien, el padre Rector ha retirado a este religioso del ministerio de asistencia espiritual a las beatas. Pero se verá obligado a restituirle en el cargo cuando en la ayuda a Ruth fracasen otros dos miembros de la orden. El primero en ocuparse de la catequización de la no católica será el padre Olano, quien "no sabía inglés ni francés, y Ruth no se enteraba cumplidamente del castellano" (p. 276).

Sin embargo no es sólo ésta la razón del fracaso, con ser importante. No hay que olvidarse de que a Ruth "le repelía el aspecto del padre Olano y cierta manera crasa y adherente que tenía de mirarla" (p. 276). La inglesa decide romper las visitas "achacando su determinación a la dificultad insuperable del idioma" (p. 276).

El segundo fraile a quien se encomienda la tarea de atender a la catecúmena será el padre Conejo. Pero a los pocos días, y por razones también de incomunicación idiomática, "renunciaba a la empresa de adicionar un alma a los rebaños del romano pontífice" (p. 276). Será

finalmente Sequeros, el que profetizó su conversión, quien acepte la orden de recibir a Ruth. Con él, el problema está planteado.

El jesuita recibirá la noticia con incontenible gozo, pero no encontraremos en él ningún detalle que extralimite su función pastoral. Sólo como signos que subrayan su noble y humana naturaleza hay que entender aquella revelación de su pensamiento cuando un día al levantarse, y desprovisto aún de la sotana, comience a adecentar la celda y diga refiriéndose a las trazas que presenta:

" '¡Vamos, que si Ruth me sorprendiera en esta traza...!' . Avergonzado, se llevó las manos al rostro; en seguida se empinó y golpeó el tillado con el pie, como si espantase un gato, diciendo: Fugite, Satana, y trazó una cruz en el vacío" (p. 278).

De la misma índole es este otro recuerdo, ocurrido después de officiar la misa y ya de nuevo en el cuarto. Sequeros está rememorando el pasaje de las bodas de Caná y se imagina a la Virgen con el rostro de Ruth. El narrador, hábilmente, dejando entrever el plano humanísimo del asunto, hará del sentimiento de este jesuita una desviación a lo divino:

"...; la Virgen... con el propio rostro de Ruth [...] Y Sequeros, arrastrado enteramente por la existencia imaginativa que había provocado, continuó en voz alta:

'Ves, Ruth, que a las veces te hablo con dureza, lo cual te mueve a desconsolación ¿Qué otra cosa persigo sino es tu bien? ¡Ay, que las veredas del bien son ásperas, Ruth! ¿Piensas que no te amo? ¿Cómo no he de amar tu alma de armiño, alma blanca y suave en la cual la mía se recrea? ¡Ruth, Ruth, corderilla mimada de mi rebañuelo, la más linda, la más graciosa y débil, la que más amo, por haberseme extraviado! Si supieras, Ruth, cuánto te amo, cuánto, cuánto...! (p. 280).

"Tentaciones" parecidas hay en la historia de Pedro y Angustias, de Belarmino y Apolonio (15).

Hay, como en tantas ocasiones vemos en la obra de Ayala, resonancias bíblicas; concretamente nos recuerda la parábola de la oveja perdida (16). Pero este celo pastoral será mal entendido. El hermano Cervino escuchará las últimas palabras y, malinterpretadas, dará lugar a que el Padre Rector disponga el aislamiento absoluto del padre Sequeros.

El narrador mantiene inextricablemente unidos el plano sentimental y el plano religioso de Ruth respecto de Sequeros. Se da una vaga imprecisión de los sentimientos que Ayala ha calculado y que se avienen perfectamente con el natural y la circunstancia propia de esta mujer. Cuando Ruth se dé cuenta de que entre ella y el padre espiritual se alza una incomprensible muralla estaremos entrando en el tercer estadio del este aislamiento existencial. El estado anímico de Ruth volverá a ser el mismo de zozobra y cavilaciones que motivaron la marcha a Agnudeña. Y el marido, que sentirá, con más prejuicio calderoniano que pruebas reales, que su honor ha sido mancillado por un jesuita, podrá fin a su vida no sin antes dejar una carta a su amigo Pirracas que explique la razón del suicidio. Cuando Ruth, que como el personaje bíblico es ejemplo de fidelidad, conozca lo sucedido, buscará ayuda en el padre Sequeros. Pero en estas pesquisas será atendida por el padre Olano, quien, en un ataque de lujuria, abusará de la atractiva mujer. No obstante ella logra zafarse del intento.

Ya en el campo será recogida por Gonzalfáñez, un hombre extraño y amante de la naturaleza, por quien Ruth, también determinada por la naturaleza, había sentido cierta atracción. En medio de esta nueva isla de soledad, Gonzalfáñez será otro lazo de conexión.

Función del libro de Ruth

Agustín Coletes Blanco ha visto que esta historia cumple dos

funciones en la novela: una como cuña que alivia el relato, centrado en la dialéctica de la educación jesuítica, y otra como crítica del honor calderoniano (17). Sin negar esas dos funciones hay otra más importante y circunscrita a la crítica hecha a los jesuitas. Es fácil darse cuenta de que los sentimientos de Ruth se mueven entre el mundo religioso y el profano. Con este episodio romántico-folletinesco la censura del antiguo alumno de los jesuitas va más allá de la educación religiosa de esa institución y sobrepasa también el ataque a la incultura idiomática de los profesores del colegio, también señalada por Andrés Amorós (18). A mi entender, siendo todo eso, es además, una denuncia de la incapacidad de los jesuitas para resolver casos complejos, pero humanísimos, como el que presenta Ruth, donde lo religioso y lo humano se implican. Por las deficiencias idiomáticas y por un excesivo celo que evite la tentación de la carne o su caída en ella, el padre Rector, con las asignaciones o supresiones asistenciales, ha sido incapaz de "otorgarla [sic] la luz de la gracia y un cabezal de sosiego en que adormecer el espíritu" (p. 275). Y haciendo uso de una sutil ironía, el anticlerical y antijesuítico Ayala dispondrá el final de la trama de manera que sea el padre Olano, el que no podía expresarse en ninguno de los dos idiomas de Ruth, cosa que le parecía innecesaria, quien se propusiese, con premeditación, infringir el voto de castidad que el Rector trataba de evitar.

Teniendo esto en cuenta tal vez se pueda comprender mejor por qué el novelista, habiendo tomado inspiración en el paso al catolicismo de una inglesa protestante, haga que en la ficción la religión sea imprecisable. Y es que para Ayala no se trata de novelar el cambio. De hecho en las visitas de catequización nunca se nos dice nada relativo a los problemas que en algunos puntos de doctrina podían plantearse con un converso adulto. Su intención es otra: denunciar la incapacidad resolutive de los jesuitas en cuestiones espirituales, y Ruth, judía o protestante, era el medio. En ese objetivo ha dejado claro que idiomáticamente los jesuitas decepcionaban, incluso a la beata Aurora de Blas. Pero tampoco se le escapará al lector que Ayala apunta también a la necesidad fisiológico-sexual de algunos clérigos, es decir, que indirectamente se

alude al problema del celibato para algunos clérigos.

Sobre esta cuestión se mostraría más explícito en Belarmino y Apolonio, fechada en 1920, donde encontramos también una historia semejante entre un seminarista y Angustias. Ya sacerdote, don Guillén reclamará el matrimonio de clérigos para aquellos que por naturaleza lo necesiten:

¿Por qué la Iglesia, pensaba yo entonces, no ha de permitir ahora el matrimonio de clérigos? Cuántos daños se evitarían... y lo pensaba, no porque yo sintiera deseos ni estuviese enamorado de mujer alguna, sino porque miraba y compadecía a mis compañeros. El enamoramiento vino después (19).

Sara Suárez ha visto que Ayala, con la postura ante el celibato de clérigos y otras cuestiones planteadas en Belarmino y Apolonio, como supresión de formalismos y una vuelta a la sencillez de la iglesia primitiva, se anticipaba al concilio Vaticano II (20). No le falta razón a Sara Suárez. Pero había que matizar diciendo que no es que Ayala se anticipase, sino que la Iglesia y el Concilio iban muy retrasados respecto del pensamiento religioso de Ayala. Y aún hoy en lo que al celibato se refiere la Iglesia no ha dado signos de acortar distancias.

2 Tigre Juan. La libertad de cultos

Nos vemos obligados a insistir en las citas al profesor Amorós. Acerca del liberalismo de Pérez de Ayala dice en la "Introducción crítica" a Tigre Juan: "El parergón o documento accesorio que cierra la novela es, entre otras cosas, una proclamación tajante de liberalismo" (21).

Aparte la defensa del matrimonio de clérigos puesta en boca de la abuela de Herminia, citada en nota anterior, encontramos en ese mismo apéndice una defensa de la libertad de cultos. Y lo más significativo es que haga la defensa no por razones cuantitativas, sino cualitativas o de

autenticidad espiritual, aunque sólo haya un individuo que lo requiera:

"Y eso ¿qué importa? La mayor parte de los que asisten a los oficios de nuestra catedral están allí distraídos, como los perros en misa, o quizás peor aún, maquinando fechorías para en saliendo. ¿Qué culpa tiene la cátedra? ¿Hemos de derruirla por eso? Con una sola alma que en la sombra de sus naves se sienta más próxima a Dios, hasta para justificar la necesidad de la catedral. Voy más lejos todavía. Si en la ciudad hubiera un solo judío, un solo turco, un solo luterano, y éstos de corazón, sería suficiente para que asimismo hubiera una sinagoga, una mezquita y un templo protestante. No nos ocupemos del uso que los demás hacen de las cosas del mundo y de las instituciones de la sociedad" (22).

Ha sido Juan quien ha pronunciado estas palabras en pro de la tolerancia y del pluralismo religioso. Esta amplitud de espíritu dista mucho de aquel otro tan cicatero con el defendía la libertad de conciencia el liberal Valera. En Tigre Juan sale de dentro; en Valera eran intereses circunstanciales como vimos en su lugar.

Queremos comentar también que esta vívida declaración está transida de sentido bíblico. Forma y contenido nos revelan la deuda con el pasaje del Génesis en que Abraham intercede ante Dios por Sodoma. La defensa del "justo", aunque minoritario, sobre el "impío", emparenta ambos escritos (23). Y también guardan estrecha relación estas otras palabras del propio Ayala:

"[Dios] es la tolerancia perfecta [...] ¿Quién es el hombre a quien no le resultan muchas cosas intolerables y que, si de él dependiera, no los raería de sobre la haz de la tierra? Cosa que no quiere hacer Dios. A mí por lo pronto, se me hace intolerable la intolerancia" (24).

EL PROTESTANTISMO FUERA DE LA NOVELA

1 El Ejército de Salvación

Pío Baroja también se ocupó de esta organización protestante en algunas de sus novelas. Pérez de Ayala le da entrada en una crónica londinense publicada en ABC, el 19, II, 1908 y titulada "El hombre del hongo y el Ejército de Salvación".

La crónica tiene tres escenarios locales distintos: las calles de Londres por donde discurre el Ejército de Salvación; el Parlamento en cuya tribuna se sienta el hombre del hongo y que es el ministro John Elliot Burus; y la avenida Victoria Embankment, bajo cuyos puentes se asila una legión de pobres y desaharrapados vagabundos.

Estos tres elementos humanos de la geografía londinense se integran en un triángulo en el que la caritativa misión del Ejército y la función gubernativa del ministro divergen en el modo de acercarse al problema de los vagabundos. Los salvacionistas pretenden dar cobijo y alimento a esas masas de desheredados. Para el ministro estas prestaciones en lugar de amenguar la pobreza la fomentan.

Pérez de Ayala confiesa al final quedarse al margen de la polémica:

"Yo ni quito ni pongo razón. Me limito a hacer constar que el hombre del sombrero hongo y la milicia de la salvación se han declarado la guerra" (25).

Pero la pretendida objetividad de cronista no lo es cuando describe la procesión de la murga por las calles. En primer lugar se fija en los músicos, estrepitosos y discordantes, que van a la cabeza de la manifestación. Después viene el grupo de gente, "epicena la naturaleza de su composición", y finalmente nos dice los fines de esta sociedad militar, fundada por William Booth, y que son "salvar a los hombres del hambre, [y]

a las mujeres de la deshonra" (p. 131).

Algunos detalles lingüísticos nos hacen dudar de la equidistancia que dice adoptar el cronista. Hay términos, principalmente adjetivos, que descubren una visión desfavorable y crítica por parte de Ayala. Es notable en la música que ejecutan: "De pronto, el desacorde estrépito de una ~~murga~~ mal avenida nos sacude los nervios: (pp.130-131); y en las canciones que tratan de entonar: "... gente [...] que canta, hasta desgañitarse, versículos religiosos y delirantes" (p. 131); y especialmente en la resaltada fealdad de las mujeres. Después de referirse a los fines de la institución, añade:

"Me parece muy bien, pero debo añadir, a guisa de comentario, que dada la horripilante fealdad de las individuos que la componen, los trabajos de salvamento, por lo que respecta al sexo débil, deben de ser sumamente fáciles" (p. 131).

Los ojos del cronista imparcial han dado paso al comentario despectivo, especialmente subrayado por el uso infrecuente de la palabra individuos (26).

Este pintoresco Ejército de Salvación y una breve mención a los cuáqueros en sus cartas (27) son los únicos testimonios de la pluralidad denominacional protestante encontrados en la obra de Pérez de Ayala.

2 La boda luterana

Ramón Pérez de Ayala fue viajero por diversos países europeos y americanos. En Italia conoció a la norteamericana Mabel, con quien contrajo matrimonio en 1913. Hemos apuntado arriba que Villamor puso como condición para visitar a su madre que Ruth se hiciese pasar por católica. Estos escrúpulos sociorreligiosos y otros que atestigua la literatura descubren una mentalidad social española caracterizada por la desaprobación de elementos familiares ajenos a la religión católica.

El propio Ayala, de quien no se puede dudar de repulgos ni dobleces, solicitó sin embargo a determinadas personas que no descubriesen que la celebración de su matrimonio se había hecho por el rito luterano. Así lo pone de manifiesto la carta que el escritor envía desde Norteamérica, donde celebró la boda, a su amigo Miguel Rodríguez-Acosta. En ella le cuenta ciertos detalles de la ceremonia. Lleva fecha de 20-X-1913 y dice entre otras cosas lo siguiente:

"La boda fue de toda confianza. El único que vistió de etiqueta, por decirlo así, fue mi suegro. Las mujeres iban muy bien vestidas, pero no de etiqueta. Los asistentes fueron dos muchachas amigas de Mabel (una de las cuales siente una llama por Mígol) y un matrimonio joven, amigo también de Mabel. En junto, comprendidos los contrayentes, ocho personas. La ceremonia tuvo lugar en una iglesia luterana. (No se lo digas a Julia ni a Carmen). Como comprenderás, yo no me podía negar. El pastor es una persona muy culta y simpática. No me importunó lo más mínimo con preguntas o exigencias, si bien en opinión de estas gentes yo soy católico. Lo mismo me hubiera dejado casar en una sinagoga, o en una pagoda, o en cualquier otro templo de cualquier otra religión siempre que sus ritos no fueran deshonestos. Aparte de esto, la ceremonia me pareció verdaderamente religiosa, de una enorme y simple solemnidad que se apoderaba del ánimo" (28).

Deseo subrayar las favorables calificaciones que hace tanto del pastor como de la ceremonia, así como la neutralidad religiosa de Ayala, posiblemente por la carencia afirmada de un credo concreto y por situarse en una posición supradenominacional (29).

En cuanto al encubrimiento de esta ceremonia creo que no va más allá de un deseo de no herir sensibilidades innecesariamente. La carta revela que la boda fue una concesión a la circunstancia.

Con la reducida perspectiva que nos dan los escasos textos

encontrados alusivos a nuestro tema, podemos decir que, al contrastarlos con otros de carácter anticlerical, Ayala se movía crítica e intelectualmente en una vía media entre el catolicismo y el protestantismo. Afines a éste son puntos doctrinales como el de posibilitar el matrimonio de clérigos. Y dentro del protestantismo se realizó su propio casamiento, no por convicción sino por circunstancias ajenas a las que no se oponía. En otros casos censura el fanatismo del mismo padre de la Reforma; y tampoco le vemos inclinado hacia el folclorismo del Ejército de Salvación. Pero en sus escritos se nota un substrato bíblico (30). Y todo ello no desmiente, antes al contrario, confirma la afinidad erasmiana de su pensamiento.

NOTAS

1. Andrés Amorós, La novela intelectual de Ramón Pérez de Ayala, Madrid, Gredos (Estudios y ensayos), 1972. pp 76-77.

En la a"Introducción", en AMDG, Madrid, Cátedra, 1983 repite la calificación, p. 77.

Por su parte Ignacio Elizalde se expresa en términos parecidos: "Ayala en la crítica de esas manifestaciones externas sigue la actitud de los intelectuales, fundados en Erasmo, que han defendido un 'cristianismo interior', despojado de todos los aditamentos externos" (San Ignacio en la Literatura, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca y FUE, 1983, p. 613). En Más divagaciones literarias, Pérez de Ayala hace una cita encomástica del gran humanista holandés: "Desiderio Erasmo, el gran polígrafo del Renacimiento, nos hace esta advertencia: 'Poco ante de dormirte lee algo que sea exquisito y digno de recordación, medítalo hasta quedar dormido, y al despertar haz por recuperarlo e incorporarlo a tu espíritu'" (Obras completas, IV, Madrid, Aguilar, 1964, p. 1.251).

2. Andrés Amorós, La novela intelectual..., p. 77.
3. Ramón Pérez de Ayala, Obras completas I, Madrid, Aguilar, 1964, p. 1.240.
4. Ramón Pérez de Ayala, AMDG, edición, introducción y notas de Andrés Amorós, Madrid, Cátedra, 1983, p. 184. En nota al pie, Amorós no se olvida de apuntar este tan evidente erasmismo del padre Atienza. Como es sabido, es un personaje de clave, trasunto del luego exclaustrado Julio Cejador y Frauca. (Vid. la "Introducción", pp. 70 y ss.)
5. Idem, p. 184.
6. Así lo demuestra la carta que el escritor envió a su amigo Miguel Rodríguez-Acosta, el 3 de septiembre de 1907 y citada oportunamente por Amorós en la p. 269, n. 304 de la novela AMDG, edición citada.
7. Citado por Andrés Amorós, en AMDG, p. 269, nota 304.
8. El profesor Amorós dice que la historia de Ruth "se nos ofrece desde una perspectiva literaturizada, cercana al modernismo". ("Introducción, p. 95)
9. Benito Pérez Galdós, Gloria, Madrid, Editorial Hernando, 20ª edición, 1983, p. 172.

Por su parte, el propio Baroja nos brinda otro caso semejante en El mundo es así, novela de 1912, muy cercana cronológicamente a AMDG:

el matrimonio mixto formado por Sacha, una rusa educada en Ginebra, y Juan. Estos llegan a España y acuden a casa de su madre acompañados también de una cuñada y de la hija del primer matrimonio de Sacha, la cual nos descubre este sentimiento de exclusividad de salvación que para la madre de Juan tiene el catolicismo:

"Juan se ha sentado a la mesa en el sitio de preferencia; a la derecha, su madre, y a la izquierda, yo. Mi suegra me ha preguntado si los rusos creen en Dios y en Jesucristo; le he dicho que sí; pero la buena señora no se ha convencido. En el fondo supone que todos los que no son católicos van en derechura al infierno" (Pío Baroja, El mundo es así, Buenos Aires, Losada (Biblioteca Contemporánea), 3ª edic. 1961, p. 115).

10. Otra muestra de ambigüedad confesional, en Troteras y danzaderas. Cuando Alberto llega a casa, la criada le anuncia la espera de una visita en estas palabras:

"- Don Alberto, ahí en su cuarto hay un judío que ha venido preguntando por usted hace dos horas.
-¿Un judío?
-O un protestante. El no habla palabra de cristiano, y ni Dios le entiende lo que dice " (Madrid, Castalia (Clásicos), 1972, p. 399; edición de Andrés Amorós).
11. "Inglaterra y la novela de Ramón Pérez de Ayala", en Los Cuadernos del Norte, I, núm. 2, junio-julio 1980, p. 60.
12. Un colegio que saltó a la historia, Gijón, Gráficas Senén Martín (Avila), 1966, p. 78.
13. Victoriano Rivas Andrés, S.J., La novela más popular de Pérez de Ayala. Anatomía de A.M.D.G., Gijón, Gráficas Apel, 1983, p. 228.
14. José Luis López Aranguren, Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, Madrid, Alianza Editorial (Libro de Bolsillo), 1980, p. 39.
15. Obras completas, IV, Madrid, Aguilar, 1964, p. 174.
16. Mateo, XVIII, 12-13; y Lucas XV, 3-7.
17. Op. cit., p. 60. En cuanto al honor, decir que este tema es frecuente en la obra ayalina. Donjuanismo y honor serán tratados en una obra posterior, Tigre Juan (1962). Para más detalles vid. "Introducción crítica" de Andrés Amorós, en Tigre Juan y el curandero de su honra, Madrid, Castalia, 1980, pp. 28-30.
18. "Introducción", p. 80.
19. Obras completas, IV, p. 170. Hay más de un detalle semejante entre la

historia de Ruth y la historia de Pedro y Angustias en Belarmino y Apolonio. Pero creemos que no es oportuno ocuparse aquí de este asunto. Por lo demás, en el "Parergón" de Trige Juan, la abuela de Herminia es también de la opinión favorable al matrimonio de clérigos. Hablando del sacerdote don Sincerato, le dice a su nieta:

"Pecaba un poco de descortés con las damas, por falta de costumbre. No tener una mujer al lado siempre se echa de ver en la sociedad y en la salud. Estaba en los huesos por carecer de buen trato de mesa; y esto le mató. Soy de opinión que una mujer hubiera hecho otro hombre de don Sincerato.

- ¡Abuela!... Que era un sacerdote...

- Pues eso digo, pequeña. Le mató ser sacerdote. No todos nacen para sacerdotes..." (Tigre Juan y el curandero..., edición citada, p. 379).

20. Sara Suárez Solís, Análisis de Belarmino y Apolonio, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1973, p. 181.

21. Op. cit., p. 62.

22. Tigre Juan, pp. 385-386.

23. Limitemos la cita a las preguntas de Abrahan y a la respuesta de Dios.

"Y se acercó Abraham y dijo: ¿Destruirás también al justo con el impío? Quizá haya cincuenta justos dentro de la ciudad ¿destruirás también y no perdonarás al lugar por amor a los cincuenta justos que estén dentro?

Entonces respondió Jehová: Si hallare en Sodoma cincuenta justos dentro de la ciudad, perdonaría a todo este lugar por amor a ellos" (Génesis XVIII, 23-24 y 26 de la traducción Reina-Valera, Sociedades Bíblicas Unidas, 1960).

Este liberalismo amplio me recuerda también el que adoptó Unamuno cuando presidió en Salamanca un mitin en defensa de la libertad de cultos organizado por los protestantes españoles. Era el 1 de julio de 1922, y según el cronista que recogió las ideas vertidas por Unamuno, éste fue el sentir:

"Hace poco -dice el cronista- recibió carta de un exclérigo lamentándose que habiendo dejado de pertenecer como ministro y como fiel a la Iglesia Romana, la ley española le impidiese constituir legalmente un hogar y poder presentar como su esposa a la que es compañera de su vida. Si se dice que son pocos estos casos, hay que responder que basta uno sólo para que la ley se reforme, pues es igualmente enorme para quien lo sufre" ("Mitin en Salamanca", en España Evangélica, III, núm. 128, 6 julio 1922, p. 219).

24. Divagaciones literarias, O.C. IV, p. 947.
25. Ramón Pérez de Ayala, Crónicas londinenses, edición de Agustín Coletes Blanco, Murcia, Universidad de Murcia, 1985, p. 135.
26. Manuel Seco en su Diccionario de dudas y dificultades de la lengua española, dice de la voz individuo: "Individuo. El fem. individua (como muchas veces el masc.) tiene siempre carácter despectivo" (Madrid, Aguilar, 8ª edición, 1986).

Por su parte Sara Suárez Solís ha puesto de manifiesto el antifeminismo de Ayala en un trabajo titulado precisamente "El antifeminismo de Pérez de Ayala", Los Cuadernos del Norte, I, núm. 2, junio-julio 1980. En sus palabras finales dice: "Para él [las mujeres] fueron el segundo sexo, marginal y al servicio del primero, y sólo el primero merecía reforma y progreso" (p. 51).

27. A la filosofía determinista de los cuáqueros respecto de la voluntad de Dios hace referencia en la carta 113, fechada en Buenos Aires el 7 de agosto de 1947. Vid. en Ramón Pérez de Ayala, Cincuenta años de cartas íntimas (1904-1956) a su amigo Miguel Rodríguez-Acosta, edición de Andrés Amorós, Madrid, Castalia, 1980.
28. Andrés Amorós, "Del epistolario de Ramón Pérez de Ayala a Miguel Rodríguez-Acosta. Cuatro cartas inéditas", en Los Cuadernos del Norte, I, núm. 2, junio-julio 1980, p. 4. En el epistolario completo mencionado antes, esta carta lleva el número 43; y en lugar de los nombres de Julia y Carmen aparecen las iniciales J y C solamente (p. 131).
29. En la antesala de la muerte Ayala recibió confesión y atención espiritual de los padres Félix García y Federico Sopena. Sobre el particular, Manuel Fernández Avello, El anticlerialismo de Pérez de Ayala, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1975, p. 45. Y también Jesús-Evaristo Casariego, "Recuerdos personales de Pérez de Ayala y repaso a su ideología", en Manuel Fernández Avello et al., Pérez de Ayala visto en su centenario (1880-1980), Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1981, p. 499.
30. Andrés Amorós dice al respecto: "Pérez de Ayala fue, hasta sus últimos días, un gran lector de la Biblia; varias ediciones y comentarios de las Sagradas Escrituras estaban al alcance de su mano desde la butaca donde pasaba la mayor parte del día" (Tigre Juan, edición citada, p. 115, nota 73).

TERCERA PARTE. DESDE LA GENERACION DEL 98 HASTA NUESTROS DIAS

CAPITULO I. EN LA PROSA

JOSE PEDRO PEDRAZA Y PAEZ

Son muy escasos los datos biográficos que podemos aportar sobre Pedro José Pedraza y Páez. La Enciclopedia universal ilustrada (Espasa) en su tomo 42 dice de él: "Escritor español, nacido en Antequera en 1877. Estudió en la villa natal, luego en Málaga y finalmente en Roma, el derecho y la teología. Entre otros trabajos suyos mencionaremos El duelo, El suicidio, ¿Existe Dios?, la inmortalidad del alma, Fe y ciencia, La autoridad social, Monos y toreros, etc".

Por su parte, la Gran enciclopedia de Andalucía no aporta nada nuevo a lo dicho por la famosa Enciclopedia, a la que parece haber copiado la breve reseña biográfica que incluye en el tomo VI (1), la cual es innecesario citar. Ni la andaluza ni la universal mencionan la novela que nosotros vamos a estudiar, cuyo título es Los hugonotes.

Con Los hugonotes (ca.1920), estamos ante una novela popular de amor y religión. Todas las novelas de este carácter buscan el fin primordial de entretener. Pero Pedraza llega, en algún momento, a la denuncia de las circunstancias político-criminales que enmarcan la acción concreta de la novela. Así reprueba el reinado de Carlos IX, la volubilidad del monarca y el fanatismo y la alevosía del asesinato desencadenado en la noche del 23 al 24 de agosto de 1572 (p.113) (2).

El problema político-religioso de los hugonotes se remonta a los reinados de Francisco I y Enrique II. Pero es bajo la soberanía de Carlos IX, cuya política mueve en la sombra su madre, la astuta Margarita de Médicis, cuando se desarrolla, durante un breve período temporal, el conflicto planteado por Pedraza entre los sentimientos y la rivalidad religiosa.

Un triángulo de novela popular

Los personajes principales son tres: El joven conde de Nevers, a quien conocemos en su castillo de Turena, es de los llamados católicos políticos, es decir, de los que transigen y contemporizan con los hugonotes. Además de este noble existe Raúl Nangys, jefe hugonote de convencidos principios; y la bella Valentina, de dieciocho años, hija del ultracatólico barón de Saint-Bris. Los tres conforman un triángulo sobre el que se estructura la novela.

Nevers y Valentina están comprometidos. Pero un hecho fortuito hace que se interponga Raúl: la ayuda que éste dispensa a Valentina en una situación apurada hace surgir el amor entre ambos y provoca la ruptura con Nevers. No obstante, la fidelidad ideológica del hugonote y el alto sentido del honor obstaculizan la consumación del matrimonio entre ambos. El conflicto amoroso-ideológico está planteado. La cuestión política y religiosa sirve de contexto a este conflicto y será la encargada de hacer rodar los acontecimientos hasta la muerte final de los tres protagonistas, víctimas de un fanatismo parricida.

Hay en esta breve narración muchos elementos de la novela popular. Aparte este problemático triángulo que conforma la arquitectura de la novela, también el aspecto físico de estos personajes se ajusta a los modelos propios de este tipo de novela popular. El conde de Nevers es:

"fiero, arrogante, varonilmente hermoso y dotado de valor rayano en la temeridad, instruido y de inteligencia nada común; había tomado parte en la últimas campañas contra los hugonotes y pertenecía a los católicos llamados políticos por su temperamento de conciliación sin abjurar de sus ideas" (p.25).

El jefe de los hugonotes rivaliza con éste en atributos físicos:

"Era Raúl Nangys un apuesto joven, de arrogante porte, elevado de

estatura, ancho de hombros, fornido, de tez bronceada, barba sedosa y rizada, negra como sus ensortijados cabellos, de ojos rasgados y endrinos que acariciaban y sonreían a la vez" (p.28).

La protagonista Valentina de Saint-Bris ha de corresponder a la apostura de esos dos hombres, y resume también en su persona todas las cualidades de una heroína de la novela popular: joven, rubia, de belleza excepcional (p.63), ejerce un poder sobre los hombres por medio de una mirada fascinadora (p.35).

No nos debemos permitir más detenimiento en estas cuestiones marginales. Si señalamos estos detalles es para justificar que Los hugonotes se ajusta al género de novela popular. Tanto el físico de los personajes principales, las acciones que llevan a cabo y el estilo empleado, son elementos presentes en las narraciones de este tipo (3).

El protestantismo

Entrando ya directamente en la cuestión del protestantismo, podemos distinguir dos planos: el correspondiente al de los hugonotes en general y su comportamiento político mantenido históricamente hasta el momento actual de la acción, agosto de 1572;-y el perteneciente a los personajes individuales que directamente toman parte en la novela.

Comenzando por éstos, hay que decir que la nómina queda reducida al joven Raúl de Nangys y su escudero Marcelo. Del galán hugonote ya hemos señalado su apostura física. Desde el punto de vista ideológico, se caracteriza por un extremado sentido del honor religioso que le lleva a sacrificar siempre el amor en aras de su ideología. Uno de los momentos más críticos de la acción tiene lugar en el palacio de la reina Margarita de Navarra. Esta soberana ha actuado como instigadora y medianera para facilitar la unión entre Valentina y Raúl. Basada en la política de acercamiento entre católicos y hugonotes puesta en práctica por Carlos IX, dispone unos esponsales en su palacio, adonde Raúl acude literalmente a

ciegas. Llega el momento en que el padre de Valentina debe entregar su hija al -joven hugonote y con gran sorpresa general éste no aceptará la entrega por cuestiones de honor. El autor parece cumplir con el principio de Lope de Vega asentado en El arte nuevo de hacer comedias, según el cual "las causas de la honra son mejores, porque mueven con fuerza a toda gente" (4). Raúl se excusará ante la reina, que preside el acto, con estas palabras: "Puedo hacer a Vuestra Majestad el sacrificio de mi vida, pero no el del honor" (p.77). El público asistente queda desconcertado. Allí está también el conde de Nevers a quien el hugonote se dirige en términos en que a la cuestión del honor religioso parece añadirse una escrupulosidad amorosa: "El más indigno de los hugonotes no tomará por esposa a la que ha sido vuestra amante" (p.77). La renuncia de Raúl deja paso libre al matrimonio con el conde de Nevers. Honor y prejuicio serían los caracteres que definen la personalidad de Raúl. Su escudero Marcelo destaca como un convencido misógino. Funda su aversión a la mujer en la Biblia, y la considera de esta manera:

"La mujer es la imperfección misma-prosiguió Marcelo, imperturbable, como un pastor evangélico que predicase castidad-. Es voluble de lengua, tarda en el paso, pronta en la ira, tenaz en los odios, envidiosa, débil, haragana, murmuradora..." (p. 51).

Y en una nueva andanada antifeminista llegará a identificarla con "una serpiente escondida entre hierbas" (p.51), expresión con resonancias bíblicas que además nos recuerda al aviso contra el amor que hizo el gran desamorado Góngora (5).

Estas prevenciones contra la mujer chocan sin embargo con la abyección moral que se atribuye a un grupo de hugonotes sentados alrededor de una mesa en una taberna cercana al Sena:

" A poca distancia de éstos, rodeando otra mesa en la que el vino corre por su tablero, con los cubiletes volcados, un grupo de hugonotes, ebrios todos ellos, manifiestan sus odios y se excitan

mutuamente al exterminio de los católicos, animándose con la esperanza de rico botín y la violación de las esposas y las hijas de sus enemigos" (p.81).

Dejemos a los hugonotes que viven en el mundo de la novela y pasemos a ver las consideraciones que se hacen sobre su actuación en los enfrentamientos que han tenido históricamente con los católicos. En este plano, que podríamos llamar histórico-político, los calvinistas franceses aparecen como grupo ideológico desagradecido con la amnistía que se les concedió en determinados momentos del pasado reciente. También parece que actuaron con poca sensatez en circunstancias concretas. Iban movidos por ambición de poder y con ello ponían en peligro la corona de Francia. El conde de Nevers, que como sabemos era un católico conciliador, expone así su comportamiento:

"Los hugonotes, insolentados como nunca, en la creencia de que se les temía, desconociendo la generosidad con que fueron amnistiados, dieron motivos más que sobrados con su conducta audaz e ilegal a crueles represalias. En los lugares en que eran los más fuertes, maltrataban inhumanamente a los católicos y arrojaban a nuestros sacerdotes de sus templos; trocaban temerariamente los papeles y dieron lugar a la segunda guerra, tras cuatro años de tregua, empleados por su parte en tramar conjuras para sorprender a la corte y apoderarse del gobierno de la nación: no era ya el fanatismo religioso, sino la defensa del trono la que hizo empuñar nuevamente las armas a los católicos. ¡Los hugonotes, insensatos, no tuvieron en cuenta que Enrique II, el débil niño, había dejado de existir, que el cardenal de Lorena había reemplazado, no usurpando el poder, sino ejerciendo legalmente la regencia, la madre de nuestro soberano actual, la astuta Catalina de Medicis!" (p.18-19).

Para tales aseveraciones el conde Nevers se funda en los hechos históricos; según los cuales, las tres guerras civiles habidas hasta la fecha entre católicos y hugonotes confirman que estos últimos iban guiados

por ambiciones políticas. Como el hugonote Coligny es consejero del joven monarca Carlos IX, su madre, la 'astuta' Catalina, considera perjudicial su influencia y por eso decide acabar con su vida. El atentado falla. Y, dado que todos los testimonios históricos demuestran que ante las agresiones los protestantes franceses se crecen, existe el temor de una nueva guerra civil. A fin de evitarla, se urde la trama de acabar con ellos a traición. Para el ultracatólico barón de Saint Bris, padre de Valentina, se trata de "un paso sabiamente meditado, para acabar con los males que afligen a la nación" (p.103). De este modo y desde esta perspectiva, la matanza es una necesidad de Estado conducente a evitar el derribo del altar y del trono que los hugonotes ponen en peligro. Estos se presentan, pues, como traidores y enemigos del altar y de la corona. El anciano padre de Valentina justifica los planes trazados por Catalina y la aquiescencia del rey Carlos IX:

"Y Carlos IX, justamente indignado por la horrible felonía de los miserables en quienes había depositado su confianza y enterado de los nefandos planes traidores, no ha vacilado en aprobar incondicionalmente y con verdadero entusiasmo el proyecto de su madre, que no es otro que el de exterminar a todos los enemigos de la religión, a todos los enemigos del rey" (p.104).

Esta conducta de los calvinistas es reprobada por el autor, quien parece hablar por boca del joven conde de Nevers; pero también reprueba la manera de solucionar el problema. El conde de Nevers a quien se ha informado, como a los demás católicos, del modus operandi se declarará contrario al procedimiento y así lo hará saber a Saint-Bris.

La conversión y el parricidio

Esta oposición provocó su detención, pero burló la vigilancia de los guardias, se lanzó a la calle y tomó parte en la lucha al lado de los hugonotes. Descubiertos por los sicarios del anciano Saint-Bris, es apuñalado por la espalda. Valentina, recién desposada, es viuda.

Este paso a las filas de calvinistas no es por acercamiento a su ideario, sino como una forma de oposición a la infamia que suponía participar en la ejecución del plan preparado por Catalina. Valentina, por su parte, también va a hacer lo propio cuando contemple el cuadro espantoso que ofrecen las víctimas; y viuda ya, cambiará la propuesta de huida que hizo al joven Raúl por el grito de venganza de los muertos y la identificación con los protestantes:

"¡Véngalos, Raúl, véngalos! Los enemigos de tu fe son mis enemigos, los asesinos de tus hermanos sólo pueden causarme horror y repugnancia. ¡Lucha, amor mío, defiéndeles, protege a esos infelices hugonotes que con su martirio me han convertido a su fe! ¡Soy tu esposa, tu hermana en religión! (p.121-122).

Para consumir su nuevo matrimonio, ahora con Raúl, y en el que actuará como testigo el malherido Marcelo, penetran en la iglesia; pero antes de cumplir tales deseos invaden el templo las bandas de los católicos dando muerte a los contrayentes. La ceguera que produce el fanatismo y la crudelísima infamia del padre de Valentina ponen fin a la novela con este parricidio:

"¡Muere, maldita!, rugió el barón de Saint-Bris, y antes de que aquellos malvados que le acompañaban pudieran impedirlo, hundió el puñal en el pecho de su hija, que cayó exánime sobre el cuerpo de Raúl" (pp.123-124).

El abominable asesinato está hecho aquí sin alevosía, al contrario de lo que ocurría en Católicos y hugonotes, de Perrín y Vico; y sobre todo en el crimen histórico cometido por Alfonso Díaz en la persona de su hermano, el luterano Juan, en el siglo XVI (6).

Al principio decíamos que los personajes y la acción conferían a la novela el calificativo de popular. En los aspectos formales existen

también rasgos propios del género, tales como exclamaciones populares frecuentes (¡demonstre!, p.35; ¡cielos!, p. 53; ¡zapateta!, p.59;etc.); epítetos típicos, muchas veces con un regusto libresco (abundosa y blonda caballera, p.63); uso a veces de algún término desconocido del público lector, como la palabra nema (p.59) para referirse al cierre de la carta; etc. Señales todas ellas de ese estilo que, como dice Amorós, "oscila entre el popular y el deseo de ennoblecer la expresión" (7).

NOTAS

1. Sevilla, Promociones Culturales Andaluzas, 1979.
2. Todas las citas las hago por Los hugonotes, Barcelona, Ramón Sopena, S.a. (circa 1920).
3. Hemos tenido en cuenta para estos detalles las características observadas por el profesor Andrés Amorós en Sociología de una novela rosa, Madrid, Taurus, 1968; especialmente el capítulo II: "Los héroes". Remitimos allí al lector para comprobar los rasgos que tiene en común con los personajes de la novela popular que estudia el citado profesor. Sobre la tragedia histórica ocurrida en esta famosa noche de 1572 existen dos piezas dramáticas en nuestra literatura de mediados del XIX aunque no son originales. Ramón de Navarrete tradujo del francés La noche de San Bartolomé de 1572. Es un drama en cinco actos para representarse en Madrid el año de 1847. Madrid, imprenta de Vicente Lalama, 1848.

Por su parte Luis Olona Gaeta tiene también La reina Margarita, drama histórico en seis actos, imitado del que escribió en francés Alejandro Dumas con el título de La reina Margot. Se representó en el teatro de la Cruz, el 16 de febrero de 1848, Madrid, Imprenta de Vicente Lalama, 1848.

4. Citado por Américo Castro, De la edad conflictiva, Madrid, Taurus (Persiles), 1961, p.54.
- 5.- En el soneto de 1584, imitado de otro del italiano Tasso, que comienza con el verso "La dulce boca que agusta convida", leemos estos dos versos:

"Amor está, de su veneno ornado,
cual entre flor y flor sierpe escondida".

(Luis de Góngora, Poesía, edición de José Manuel Blecua, Zaragoza, Ebro (Biblioteca Clásica), 1972, p.51.)

6. Sobre el bárbaro fratricidio cometido por el conquense Alfonso Díaz, véase Américo Castro, "Unidad de creencia y honor nacional", en De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII, 3ª edición muy corregida y ampliada, Madrid, 1972, pp. 89-95. También Samuel Vila, Historia de la Inquisición y la Reforma en España, Tarrasa, Clie, 1977, pp. 165-170. Esta es protestante. Y sobre todo Marcelino Menéndez Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles, I, Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1967, pp.833-845.

7. Op. cit. p. 63. En esta misma página el profesor Amorós señala el uso de la palabra nema en las novelas rosa de Corín Tellado.

CONCHA ESPINA

Las referencias al protestantismo en la extensa obra de Concha Espina (1879-1955) son muy breves y guardan relación con el mundo anglosajón, británico y norteamericano.

Determinados aspectos protestantes están vinculados con ese mundo y se encuentran en dos novelas de la escritora santanderina: El metal de los muertos (1920) y Victoria en América (1945).

El metal de los muertos

Este título es, junto con La esfinge maragata, lo más valioso de la novelística de Concha Espina. Eugenio García de Nora la considera "una novela excelente" (1) y constituye una denuncia moral de la explotación que sufre un pueblo minero por la codicia de una empresa británica.

La acción de la novela se centra en Nerva, núcleo minero cuyos habitantes viven en una especie de reino de infelicidad y pobreza, "resultado vivo y doliente de la enorme explotación" (p. 104) (2). Son los años de la segunda década del siglo XX (véase página 166) y bajo los nombres novelescos se esconde la realidad geográfica de la cuenca minera de Ríotinto (3).

Los hermanos Garcillán, periodistas de La Evolución órgano de los socialistas, descubren este mal remansado y comienzan a denunciarlo en su periódico. De pronto los informes y denuncias de la situación laboral de los mineros dejan de publicarse debido al soborno de que ha sido objeto el periódico por parte de la empresa. Y con el mismo propósito de comprar su voluntad, estos periodistas destacados en la cuenca reciben la visita de un ingeniero inglés, llamado Jacobo Pmip (4). Pero sus pretensiones resultan infructuosas.

Este personaje al servicio de la compañía inglesa es de religión protestante. Pero para mejor cumplir las turbias y equívocas tareas diplomáticas que la compañía le encomienda no duda en hacerse católico. He aquí el retrato de este converso, sobornista y bribón:

"Este era el diplomático de la formidable casa Rehtron y Compañía. Le tenían los jefes por tan lince y psicólogo, que el mismo llega a creer en sus virtudes, elevándolas de categoría y proporciones con los años.

Cuarenta había cumplido; cenceño, rasurado y menudo, parecía más joven. De su vida privada se contaban muchos escándolos, y condessoro de su carrera, que no ejercía, ocupábase en empeños equívocos de vigilancia y captación, dirigiendo una red vastísima de espionaje y otra no menos turbia de catequesis. Para dar a ésta mayor intensidad renegó del protestantismo, su religión propia, haciéndose católico" (p.151).

Su conversión conlleva el cambio confesional de las escuelas de niños que, habiendo sido convertidos al protestantismo por los ingleses -en la novela, nordetanos-, vuelven ahora de nuevo al catolicismo.

"A instancias suyas, las escuelas de niños, convertidos en protestantes por nordetanos con la cuota mensual de los obreros, cambiaron nuevamente de oración, y tal simulacro de conversiones se quiso estimar como un gran mérito que la empresa contraía en España" (pp. 151-152).

Este transformismo religioso permitió a Jacabo Pmip ascender de sueldo y de autoridad. Su cambio religioso recuerda, en cierto modo, a un capataz de minas que encontramos en El Intruso, de Blasco Ibañez. Su celo en la vigilancia del trabajo de los obreros le valió la protección del jefe de la compañía minera bilbaína y su elevación a la categoría de contratista. En señal de gratitud a este gesto, el contratista abrazó el protestantismo.

Sobre la dependencia que las escuelas tenían de la compañía inglesa podemos afirmar que, efectivamente, y por lo que se refiere a Huelva, pertenecían desde 1891 a la empresa inglesa R.T.L. Esta organización había propiciado en 1890 la erección de un edificio para la obra evangélica. Estaba constituido por tres secciones: escuelas para niños, jóvenes y párvulos; salas de lectura y de conciertos; y capilla para el servicio religioso. La fachada principal del edificio daba a la calle del Duque de la Victoria. Estos datos nos los suministra un informe del pastor Antonio Jiménez, de 1901, y publicado por la Revista Cristiana, que hacía constar lo siguiente:

"Las escuelas evangélicas de Huelva, creadas en el año 1878, en el antiguo local antes mencionado, y trasladadas al nuevo en el mes de febrero del año 1890, pertenecen a la compañía de R.T.L. desde octubre del año 1891, y están bajo la dirección del misionero don José Johnston y de los maestros don Francisco Hierro [...] (5).

El nombre real de la compañía no coincide con el de Rehtron que nos da la novela. Curiosamente observamos que Rehtron, leído al revés se convierte en el término del inglés antiguo Northen; de este modo, Concha Espina hace referencia a la procedencia nórdica de la compañía, es decir, a los nordetanos o ingleses.

No sabemos si la construcción del edificio obedecía a intereses concretos o procuraba sólo proporcionar bienestar moral y material a sus empleados, como se deduce del citado informe del pastor Antonio Jiménez. En la novela, el utilitarismo del director de la empresa minera coloniza vida y conciencia de sus mineros.

En una ocasión Martín Leurc, que este es su nombre, llega a afirmar: "Nuestro reglamento se opone a que los nordetanos, de ninguna condición social, sirvan aquí en destinos humildes" (p.237). Y la madre de su esposa Berta encuentra apoyos evangélicos para mantener la doctrina social que

condena a los pobres a seguir siendo pobres y al servicio de los ricos:

- "Justo es que trabajemos todos los cristianos, pero cada cual según sus aptitudes y educación. Nosotras en cosas finas; las mujeres del pueblo en lo servil.

- ¡Eso sí!- asentía una damisela, todavía en el fondo del sótano, y miss Clara Yerd, la flaca institutriz, repuso tímidamente, recogiendo arriba las botellas y el farol:

- Pero si a las del pueblo las educasen bien...

- ¡Nada, nada! ¡Déjese usted de novedades! Cada uno debe ocupar su sitio; ¿quiénes harían, si no, los trabajos más penosos?

- Los repartiríamos -dijo con mucha seriedad Bertita Leurc [...].

Su madre la miró espantada y pronunció gravemente una sentencia que a menudo repetía:

- El mismo Dios lo ha dicho: 'Siempre tendréis a los pobres entre vosotros...' (pp.234-235).

Así que tanto los empleados domésticos como los mineros están condenados a ser pobres sin redención al servicio de estos ingleses, bien por orgullo de raza (caso de Leurc) o bien por interesada interpretación bíblica (caso de la madre de Berta) (6).

Ahora bien, esta conducta egoísta de los patronos protestantes no difiere de la que adopta el cura de Nerva, quien olvidado de su misión divina vive indiferente al drama humano de los hombres del pueblo, y hermanado con los ingleses, cuyo egoísmo industrial parece compartir:

"Este religioso, como los de Nerva, parece muy distraído con algo que

no es su divina misión; vive indiferente al drama de los hombres y al de la tierra, bien amistado con los extranjeros, alcanzado, sin duda, por el egoísmo industrial de los patronos" (p.256) (7).

De esta manera, católicos y protestantes -por palabra y por obra los ingleses, y por omisión el cura nervano- viven de espaldas a las leyes de la religión cristiana que dicen profesar. Y desde esta perspectiva religiosa hay que entender la novela, cuyo título e intención de denuncia moral y no proletaria aparecen expuestos en estas palabras:

"Y todas las monedas que se acuñan a expensas de este enorme delito [la codicia explotadora] contra las leyes del divino Sembrador han merecido llamarse siempre el metal de los muertos" (p.90).

Victoria en América

La otra novela que nos interesa ahora es Victoria en América (1945). Es una obra ya tardía y en cierto modo prolongación de Flor de aver (1932), novela en la que Victoria es una heredera natural de los Quintaval, una familia con dos hijos, Engracia y Antonio. La hija Engracia, malcasada con Román Zárate y separada, mantiene la tutela de sus hijos Rodrigo y Esteban a la que ha unido la de Victoria García, hija natural de su hermano Antonio y portadora del apellido materno.

En Victoria en América, esa niña, ahora ya joven, se embarca en el buque Cisneros con rumbo a América en calidad de secretaria y protegida de Miguelina Vélez, doctora en leyes y muy amiga de los viajes culturales. Son los momentos prebélicos de nuestra contienda (p. 1082) (§).

Al llegar a Norteamérica, estas dos viajeras norteamericanas, a quienes durante el viaje se ha unido Paulina Castellanos, se albergan en un hotel. En él encontramos el primer elemento de signo protestante. La existencia de una Biblia en el cajón del secreter (p. 1106).

Desde Nueva York las tres españolas se encaminan al estado de Vermont. Allí existe una magna fundación de categoría universitaria, con escuelas francesa, inglesa y española, un elevado número de habitaciones, grandes bibliotecas y una capilla para el culto protestante que sin embargo está abierta a todos los ritos.

Victoria quiere visitar la capilla y la acompañan dos profesores, Peter Johnston y Harold Kenneth. La descripción de la capilla es ésta:

"Ya están dentro de la capilla, desnuda, anchurosa, helada; sin un signo de fe, sin ara en el presbiterio, con un púlpito comunista para todos los ritos, para todas las interpretaciones dogmáticas, y unos bancos muy confortables que invitan a la desilusión y al bostezo" (I,p. 1.122).

En la conversación que mantiene Victoria con Johnston, se pone de manifiesto el talante condescendiente en materia religiosa que tienen los caracteres fríos frente al apasionado gesto de los españoles. La promiscuidad cultural no se aviene con el radicalismo de la creencia religiosa española. Para Victoria el catolicismo tiene un alcance de ultravida y está libre de las arbitrariedades que puedan verse en las iglesias norteamericanas, incluso católicas.

En la misma institución existe una maestra y regente de la escuela española, llamada Alicia Rosales, natural de los Angeles, pero de sangre española y apellido andaluz. Concha Espina la presenta como un prototipo de mujer superior, muy entregada a sus tareas docentes y con un espíritu místico que la lleva a rechazar a cualquier pretendiente. Algunos doctores intesados achacan su desdén a razones religiosas: "Es católica y no nos quiere a los protestantes -ha suspirado más de un doctor con varias togas y distintos birretes" (I,p. 1.126).

Hay pruebas de que estos despechados doctores no andan faltos de razón. Su práctica religiosa es tan apasionada y reverente que Miguelina

Vélez llega a augurarle un final entre las paredes de un convento. La educadora y catequista responde a esa eventualidad con estas palabras, impregnadas del rancio patriotismo religioso, propio de su ascendencia española: "Sería monja en España -dice ella, añorante de un suelo propicio para su inclinación religiosa-; aquí no". (I,p.1.126).

Los excursionistas se adentrarán luego en el subcontinente americano. Y en ninguno de los itinerarios de la protagonista hemos encontrado páginas que eleven el decaído interés del lector de esta novela, que podríamos considerar como de viajes con cierta carga de sentimentalismo femenino que la hace excesivamente blanda.

En una y otra obra reseñada, los personajes o los elementos protestantes están presentados con ausencia de todo signo de simpatía. Pero esta visión de las cosas no es inarmónica con la ideología "conservadora y devota de la tradición" que es propia, según Díez-Echarri (9), de su autora.

NOTAS

- 1.- La novela española contemporánea (1898-1927), I, Madrid, Grados (Estudios y Ensayos), 2ª edición, 1979, p. 335.
- 2.- Todas las citas de El metal de los muertos están hechas por la edición publicada en Madrid por Magisterio Español, 1969.
- 3.- La prensa de la época se hizo eco de la inquietud laboral y de la represión de la misma en esta zona. Así, Eladio Egocheaga, "La represión en Riotinto", en el semanario España, I, núm. 25, del 16 de julio de 1915, p.10. El periodista muestra la causa común que hacían las autoridades civiles con la dirección de la compañía extranjera y en contra de los obreros. Sobre la correspondencia Nerva-Riotinto, véase la p. 285 de la novela.
- 4.- El apellido de este ingeniero es muy semejante al que ostenta Mr. Pimp, el cónsul inglés en un puerto español que aparece en Rosalía, de Galdós, y del que comentamos la relación fonética que podía haber entre ese apellido y su vocécita floja.
- 5.- "El Evangelio en España (Huelva)" en Revista Cristiana, XXII, núm. 505, 15 de enero de 1901, p.7. Véase también lo que decimos al hablar del escritor protestante Claudio Gutiérrez Marín.
- 6.- El apellido Leurc no tiene ni fonética ni morfología inglesas. Pero es revelador que si lo leemos al revés dé lugar al adjetivo cruel.

Sobre estas palabras evangélicas (Mt. 26:11; Mr. 14:7; Jn.12:8), afirma Unamuno que Cristo no las dijo "como aparentan creer algunos de los que se llaman cristianos sociales, para que se pueda ejercer la limosna, lo cual llaman caridad, sino porque siempre habrá sociedad civil, padres e hijos, y la sociedad civil, la civilización, lleva consigo la pobreza" (La agonía del cristianismo, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 4ª edición, 1966, pp. 85-86).
- 7.- Muy diferente es el tipo de cura que nos presenta Concha Espina en el pueblo de Valdecruces, donde se desarrolla la acción de La esfinge maragata (1914). Su nombre es Miguel, y vela por la precaria situación económica de los Salvadores. Véase el capítulo XII: "La rosa del corazón".
- 8.- Cito por Concha Espina, Obras completas, I. Madrid, Ediciones Fax, 3ª edición, 1970.
- 9.- Emilianao Díez-Echarri y José María Roca y Franquesa, Historia de la literatura española e hispanoamericana, Madrid, Aguilar, 1950, p. 1.386.

JULIO CAMBA

Gourmet, viajero y gran escritor son notas que definen de forma sintética al periodista gallego Julio Camba (1882-1962). En sus deliciosas crónicas observa la realidad con agudeza y con fino humor y todo expresado en un castellano ceñido, propio del domino que posee del idioma.

El protestantismo, religión práctica y poco apta para España.

En sus viajes y estancias por Europa y América fija su mirada en las costumbres, gentes y paisajes que luego lleva a sus crónicas, cargadas de fina y humorística certeza. No escapan a su retina avisada algunos aspectos relacionados con el protestantismo, circunscrito al mundo anglosajón.

Ve a esta rama del cristianismo como una religión muy práctica, acorde con el carácter metódico, sensato y comercial del pueblo inglés. "La catedral y la capilla" es el título de un artículo que forma parte del conjunto integrado en Londres, y en él expone con habilidosa pluma la siguiente observación sobre la religión inglesa:

"Indudablemente, el protestantismo es una religión muy práctica. Por lo pronto no requiere grandes gastos de instalación. Tiene muy pocos santos y muy pocos bártulos. En un país en que los alquileres son tan crecidos, esto es una estimable comodidad. El sacerdote puede vivir en la misma iglesia, con su mujer y con sus chicos, y a la hora de recibir a los fieles le bastará ocultar la cama detrás de un biombo. Si un día se encuentra en déficit con la patrona, nada le será más fácil que organizar una mudanza á la cloche de bois, metiéndose debajo de la sotana los utensilios domésticos y los objetos del culto.

Sí. No cabe duda. El protestantismo es una religión práctica. Es la religión más conveniente para los hombres de negocios. El catolicismo

sería imposible en un pueblo tan metódico como éste" (1).

El catolicismo, en efecto, no es apto para los ingleses. Requiere grandes gastos de instalación, predispone al ensueño y aleja de los negocios. Además, todo el ambiente fastuoso de las catedrales resulta para el inglés absurdo, poco razonable e impráctico:

"Exige grandes gastos de instalación, lleva mucho tiempo, predispone al ensueño y le aparta a uno la imaginación de los negocios. El claroscuro de las catedrales, las altas bóvedas, los ventanales góticos, el oro, la púrpura; todo esto constituye un ambiente que al inglés no le impresiona absolutamente nada; pero que le parece absurdo. Al inglés le gustan las religiones sensatas. El inglés quiere ir a casa del cura como va a casa del médico. Si el médico le recibiese en una catedral, vestido con un traje fantástico y haciendo gestos extraños, el inglés daría media vuelta, diciendo que todo aquello era muy poco razonable. Pues la misma reflexión se le ocurre al trasponer el umbral de una iglesia católica" (I, p.226).

El catolicismo es incompatible con el carácter inglés. Del mismo modo, el protestantismo despierta en el español un rechazo fisiológico. En "El sentido reverencial del dinero", Camba se hace eco de la doctrina socioeconómica imperante en Norteamérica y defendida en España por Ramiro de Maeztu en una serie de artículos recogidos luego bajo ese título general. Para el pontevedrés Julio Camba los conceptos español y católico forman una igualdad absoluta: "El catolicismo constituye para nosotros una segunda naturaleza, y toda nuestra actitud ante la vida, toda nuestra manera de ser y de sentir es de manera fundamentalmente católica" (II, p.444). Por eso "el sentido reverencial del dinero", que es el principio económico resultante del protestantismo, y que explica el desarrollo norteamericano, en contra de las pretensiones de Maeztu, no va a encontrar arraigo en España. Se trata de una "doctrina contraria al espíritu católico" (II, p.443). Poco más adelante añade:

"El sentido reverencial del dinero es protetestantismo puro, y en

especial, calvinismo, y en más especial todavía, metodismo, y algo debe de haber en él de enteramente contrario a la fe católica cuando todos los católicos lo rechazan por igual, ya sean rubios o morenos, ya tengan el cráneo conformado de una manera o de otra. Lo rechazan fisiológicamente, por decirlo así, y mientras tanto los protestantes lo utilizan para anunciar toda clase de productos manufacturados, desde una bebida refrescante a una marca de cigarrillos, y desde una pluma estilográfica a una máquina de afeitar. 'No dilapide uste el dinero -se lee con frecuencia en los periódicos norteamericanos-, por que eso es contrario a la Ley de Dios'" (II. p.444).

Pero la ecuación que establece entre españolismo y catolicismo, y que llega a afectar hasta a la gastronomía (II.p.445), se sustenta en una realidad social y religiosa que se puede abservar también, aunque en sentido contrario, en Norteamérica. Con fórmula contraria al Unamuno protestantizante (2), empieza diciendo:

"Descatolizar es lo mismo que desespañolizar. Yo tengo un amigo a quien en San Antonio de Tejas le ofrecieron costearle la carrera de pastor protestante y ponerlo al frente de una iglesia con un sueldo que iría aumentando según aumentase el número de católicos que mi amigo convirtiese al protestantismo. En Tejas el ser católico es todavía ser mejicano, y el ser mejicano es aún ser español, y, para eliminar del estado toda influencia española, se toma el protestantismo como si fuera un producto industrial y se hace de él una propaganda furibunda con anuncios luminosos, premios en metálico, conciertos, conferencias por radio, etc. etc. Los Estados Unidos son una República laica, igual que la nuestra; pero esto no quita para que en Tejas, Nuevo Méjico o Arizona no se considere nunca a un católico más que como un cincuenta por ciento de ciudadano americano" (II.p.446).

Jorge Borrow

Además de estas consideraciones de etnología religiosa, hemos encontrado en los artículos de Julio Camba un personaje tan significativo dentro del protestantismo español, y tan admirado por los grandes del 98, como George Borrow. Según nos cuenta Miguel Pérez Ferrero, Julio Camba compartió su amistad con gentes del 98, como Valle-Inclán, los Baroja (Pío y Ricardo), Unamuno... (3). Y lo mismo que Pío y Unamuno, Camba tributó un elogioso juicio al autor de La Biblia en España. En dos ocasiones, el errante vendedor de Biblias asoma en sus artículos. En Sobre casi todo hay un artículo que se titula "Sobre la Biblia". Como en otros muchos, Camba parte de una observación tomada de la realidad circundante: en las cervecerías de la Plaza de Santa Ana, de Madrid, ya no se acompañan las cañas de cerveza con el cangrejo acostumbrado. Ahora, dice Julio Camba, "para combinar con la cerveza sólo se venden durante el verano, almendras, mojama, bacalao y la Biblia" (II, p. 191). Este último elemento de la combinación suscita en el cronista la evocación de George Borrow y su saco de biblias en bandolera.

Ignoramos si en algún momento hubo alguien que en verano establecía algún tenderete para vender biblias en esa plaza madrileña; o si algún imitador del pintoresco don Jorge se paseaba por entre las mesas de la cervecería exhortando a ese tipo de lectura. Lo cierto es que Camba constata que la lectura de la Biblia al aire público y en la canícula madrileña choca frontalmente con el ambiente en que la realizan los ingleses, que son los más bíblicos de todos:

"En el más bíblico de los países modernos, la Biblia se lee al amor de la lumbre durante las noches invernales, y el padre de familia se deja crecer, para leerla, unas grandes barbas apostólicas" (II p.192).

La evocación del agente bíblico inglés se convierte en préstamo literario en "Un amigo de Mr. Borrow", que forma parte del libro La rana

viajera. En él, Camba testimonia, como Borrow hizo en su tiempo, la rivalidad existente entre Vigo y Pontevedra acerca de la supremacía del pueblo sobre la capital y el enojo que esto producía en los habitantes de ésta. La priemra parte del artículo es la traducción de un pasaje de La Biblia en España en el que Borrow dialoga con un notario de la ciudad y muestra esa lucha. Camba traduce el diálogo y a continuación hace esta valoración artística del comisionado de la Sociedad Bíblica:

"Yo había leído este diálogo, que acabo de traducir casi literalmente, en La Biblia en España, de Jorge Borrow, que así se llamaba aquel inglés estrafalario, hoy una de las glorias más puras con que cuenta la literatura inglesa" (I. p. 493) (4).

La evocación y la estima literaria de Borrow por un lado y los rasgos etnológicos de carácter religioso por otro son las únicas notas que referentes al protestantismo podemos espigar en la obra de Camba (5). En su breve acercamiento a esta religión se puede ver que permanece al margen (6). Se limita a poner de relieve los rasgos externos más característicos desde su punto de vista. El humor y el ingenio que caracteriza a su estilo preciso hace que sus escritos se conserven fragantes y actuales para el lector de hoy.

NOTAS

1. Obras completas, I, Madrid, Plus Ultra, 1948, p. 226. Todas las citas se hacen por esta edición, incluyéndolas en el cuerpo del texto y entre paréntesis.
2. Unamuno habló de descatolizar a España en una carta a Luis de Zulueta, fechada el 18 de septiembre de 1906. En ella manifestaba un pensamiento contrario al expuesto por Camba. En frase sentenciosa afirmaba: "En España descatolizar es españolizar". (Miguel de Unamuno - Luis de Zulueta, Cartas 1903-1933, recopilación, prólogo y notas de Carmen de Zulueta, Madrid, Aguilar (Ensayistas Hispánicos), 1972, p. 169.
3. Miguel Pérez Ferrero, Algunos españoles, Madrid, Cultura Hispánica, 1972. pp. 56-57.
4. El pasaje traducido se encuentra en La Biblia en España, introducción, notas y traducción de Manuel Azaña, Madrid, Alianza Editorial (El libro de bolsillo), 1970, pp. 320-321.
5. A los mormones, secta religiosa que se desgajó del tronco de Calvino - Zuinglio en 1830, pero hoy fuera de las confesiones protestantes, se refiere en "Una religión para Inglaterra", Londres, Obras completas, I, pp. 194-195.
6. Es un rasgo de Julio Camba la fidelidad a sus hábitos y a su psicología. A pesar de haber penetrado en tantos mundos, mantiene su manera de ser, que, naturalmente, es española, "como el aceite sobre el agua", según expresión de Federico de Onís, "El humorismo de Julio Camba", en Hispania, X, California, 1 de febrero de 1927, p. 172.

JOAQUIN ARDERIUS FORTUN

Joaquín Arderius ocupa, por la cronología de su vida y de su obra, el lugar inicial en la novela social de preguerra.

Nació en Lorca (Murcia). Según Eugenio García de Nora, en el año 1890 (1). Agustín Sánchez Vidal, en cambio, enmarca su existencia entre los años de 1885 y 1969 (2). Desde joven se dedicó al periodismo y a la literatura y es autor de más de una docena de novelas. Víctor Fuentes señala dos periodos principales en su producción, y un tercero que sólo quedó a puntado al ser cortado por la guerra civil y el exilio posterior.

El primer periodo es el expresionista y abarca desde la primera narración titulada Mis mendigos (1915) hasta Ojo de brasa (1925). Entre ambas, otros títulos como Así me fecundó Zaratustra (1923) o Yo y tres mujeres (1924). Las obras de esta primera etapa son, según Víctor Fuentes, "relatos poemáticos de un exarcebado lirismo visionario, nihilista y destructor [que] introducen en el panorama novelístico español el pathos de la novela expresionista" (3).

El periodo siguiente arrancaría de 1926 y se caracterizaría por el enriquecimiento de ese expresionismo con una dimensión social. En él entrarían La duquesa de Nit (1926), La espuela (1927), Los príncipes iguales (1928), Justo el Evangélico (1929) y El comedor de Venecia (1930), entre otros.

Sus dos últimas novelas, Campesinos (1931) y Crimen (1934), dan prueba de una manifiesta desilusión por el régimen republicano y constituirían la tercera etapa que la guerra civil truncó.

Por su parte, Nora engloba los dos primeros ciclos de fuentes en uno solo y la valoración que hace de esas novelas es menos generosa y estimable que la atribuida por Fuentes. Para aquel crítico todo lo escrito por Arderius hasta 1930 es, tanto estética como ideológicamente, de una

significación "escasamente elevada, además de confusa y equívoca" (4).

Nosotros nos ocupamos solamente de Justo el Evangélico, protagonizada por el personaje protestante que da título a la obra.

La novela se estructura en dos partes que distribuyen de manera desigual la materia narrativa. En la primera se nos muestran la humillación a que son sometidos los evangélicos Cipriano y la vieja Enriqueta por una partida de católicos guiados por el cura don Leocadio. Hay además una presentación del lugar de la acción: una "aldea de pescadores, contrabandistas y cazadores", llamada Barnegre (5).

La segunda parte desarrolla la anécdota de la novela, consistente en una parodia burlesca de la vida, pasión y muerte de Cristo, trasladada a la época contemporánea.

Todos los elementos de la trama están al servicio de esta intención del autor: hacer una sátira feroz de la existencia vivida en un marco social caracterizado por una opresión en la que no cabe un levantamiento revolucionario. Tampoco ayudan a liberar al oprimido los credos cristianos de una y otra denominación. En esta circunstancia, el autor postula a través del protagonista dar un portazo a la existencia para lograr la paz infinita de la Nada que nos fue robada para hacernos a esta vida miserable.

Para Pablo Gil Casado la novela pretende "señalar la falsedad del cristianismo y de sus ministros tanto católicos como protestantes" (6). Nosotros creemos que sin negar eso hay algo más. El "evangelio" de Justo persigue difundir una doctrina salvadora consistente en romper las rejas de la cárcel existencial que es la vida para lograr una paz y una justicia que no están ni en la allendidad de las religiones ni en la aquendidad política, sino en retornar a la Nada preexistente anterior a nuestra vida de la que fuimos sacados. La doctrina del protagonista es lograr la justa restitución de ese patrimonio que se nos usurpó al darnos vida y

existencia. La novela es, pues, una obra de denuncia total: de la religión cristiana, de la política y de la vida misma.

Epoca y lugar

Son escasas las referencias al momento en que sucede la acción. La alusión temporal más clara la encontramos en un sermón del cura del lugar, don Leocadio, según el cual el momento histórico de la acción se encuadra en la época de la dictadura de Primo de Rivera, dado el paralelismo establecido entre los sistemas políticos de Italia y España, amén del cronológico:

"Y en Roma, hermanos, está Mussolini, que es un buen capitán general de la política terrena. ¡España también está en buenas manos: manos santas, manos sabias, manos justicieras, manos puras!" (p. 254).

En cuanto al lugar, la novela comienza descubriendo Barnegre como una pequeña "aldea" (p. 9) costera. Esta pequeña población adquiere mayor categoría en otros lugares de la novela. Así en las páginas 127 y 253 se habla de la "diputación de Barnegre"; también en la página 131 adquiere entidad de provincia. En cualquier caso se trata de una zona costera que podría ser la de su provincia natal, Murcia. Las explotaciones mineras de las que se habla (p. 93) y los núcleos protestantes existentes en el lugar nos hacen pensar que dentro de esa población de Barnegre podría encubrirse el nombre de Aguilas o Cartagena; y casi nos inclinamos por el primero.

Hay algunos indicios racionales que permiten sostener esta suposición, y son los tres o cuatro puntos de misión protestante que existían en torno a Aguilas en ese primer cuarto de siglo, y que se corresponderían con las cuatro iglesias protestantes mencionadas en la novela. Juan Bautista Vilar ha estudiado el nacimiento y desarrollo del protestantismo en ese enclave del sureste español y dice sobre el particular punto de Aguilas que "en torno a la localidad funcionaban tres o cuatro puntos de misión atendidos por diáconos y visitados regularmente

por el pastor" (7). Estos tres o cuatro puntos son identificados en otro lugar del trabajo y situados geográficamente entre Lorca (pueblo natal de Arderius) y Huércal. Son Medrano, Almendricos y Las Norias (8).

Sin ánimo de adecuar forzosamente la ficción a la realidad no podemos dejar de señalar que uno de esos diáconos, el de Medrano, se llamaba Miguel, lo mismo que el pastor de una capilla que aparece en la novela (p. 132) (9). Por cerebración inconsciente se asocia el nombre de Barnegre, dado al lugar de la acción, con el apellido de un pastor protestante llegado a Aguilas en 1927, dos años antes de la publicación de la novela. Se trata del escocés Reinaldo Barnes, agente de la Sociedad Bíblica Escocesa, que llegó con su esposa. Carecían de hijos y manifestaron deseos de permanecer en Aguilas indefinidamente (10). La asociación mental se produce a sabiendas de que en la línea costera entre Cartagena y Aguilas existe una pequeña población llamada Calnegre de los Curas, de indudable semejanza fonética y morfológica con Barnegre. De manera que Barnegre podía ser la síntesis de un antropónimo y un topónimo.

Antes de la llegada de este nuevo agente escocés, la labor pastoral de Aguilas la había desempeñado durante el primer cuarto de siglo, periodo que cubre la línea existencial del protagonista de la novela, el matrimonio Simpson, formado por Robert y Lina, también él de origen escocés y muerto en 1923 (11).

No tiene nada de extraño que un novelista social como Arderius hubiese llevado a la ficción elementos de la realidad de su tierra transformándolos a la medida de sus deseos y caprichos artísticos.

Los personajes protestantes

El número de personajes novelescos pertenecientes a esta religión es muy exiguo. El narrador no computa más de seis o siete que puedan ser considerados verdaderos soldados evangélicos:

"Únicamente había seis o siete protestantes de veras, soldados del Evangelio que despreciaban las vanidades de la tierra y ansiaban las mansiones luminosas del cielo [...].

Estos eran Esteban, Cipriano, madre Enriqueta, Camilo el herrero y una doncella, no se sabe si loca, idiota o fervorosa, que se llamaba Encarnación la Minera; hija única de un minero que se había quedado ciego de un barreno" (pp. 224-225).

En esta nómina no aparece el nombre de mister Parkes (sic) porque a estas alturas de la narración, este ingeniero ya ha muerto. Pero sabemos que "estaba en Barnegre dirigiendo un coto minero" (p. 93) y que fue un fanático de la Biblia que costeó la construcción de cuatro capillas protestantes:

"Mister Parkes era un fanático de la Biblia, y al poco tiempo de casarse con Enriqueta hizo de ella una evangélica romántica.

Costearon la construcción de varias capillas protestantes en la diputación de Barnegre y repartieron Biblias y dinero.

Lograron llevar a sus templos más fieles que todos los curas que iban pasando por Barnegre" (p. 127).

Aparte la contradicción, ya señalada, entre la categoría de aldea, atribuida a Barnegre, y la consideración actual de población con rango de provincia, hemos de señalar que en las palabras citadas se deja constancia de que el asentamiento del protestantismo en España era mitad evangelización y mitad transacción espiritual. Sin embargo, en el caso concreto de la zona geográfica donde hemos supuesto el lugar de la acción, y en el tiempo en que se enmarca, la historia real no respalda a la ficción. El profesor Juan Bautista Vilar testimonia en su trabajo que la labor del matrimonio Simpson, que pastoreó Aguilas y sus alrededores en el primer cuarto del siglo, fue ejemplar y sin más interés que el de

cristianamente contribuir a una mejora de las condiciones humanas en campos como el de la enseñanza, la beneficencia o el laboral(42).

El tono despectivo con que presenta a Parkes -fanático y mercader espiritual- se convierte en tremendista cuando el narrador nos cuenta la historia familiar de quien fue su esposa, Enriqueta. El matrimonio fue contraído civilmente (p. 127) y como consecuencia de la "belleza beatífica" (p. 127) que Parkes encontró en la joven barnegriana.

El ambiente familiar de Enriqueta estaba lejos de ser normal. Su padre fue un piloto republicano, blasfemo y borracho y su madre una mujer histérica que tras la muerte de su marido terminó en el espiritismo. De esta pareja había nacido la que sería esposa de Parkes y que llegó a ser una Santa Teresa protestante:

"Madre Enriqueta de Justo, y ya viuda de míster Parkes , era una Teresa de Jesús protestante. Amaba a Cristo tanto como la católica Santa, pero sin el crucifijo de madera por el medio" (p. 125).

Este matrimonio de cristianos fervorosos no tuvo hijos naturales, pero prohicaron, precisamente por el celo evangélico de Enriqueta, a Justo, el protagonista de la novela. Los tres personajes constituyen de este modo una especie de sagrada familia. No faltan asimilaciones expresas de Enriqueta a la Virgen María: "Madre Enriqueta se sentía la Virgen María" (p. 205).

Otros personajes protestantes como Cipriano el pescador y el anciano Esteban también encuentran su correlato bíblico en las personas respectivas del discípulo Juan y del apóstol Pablo.

Cipriano es un barnegriano dulce y apacible. En las primeras páginas, donde aparece con la anciana Enriqueta echando migas de pan a los peces, el narrador nos dice que la madre de Justo le consideraba "el predilecto" de mi hijo (p. 14) (13). Desempeña su trabajo de pescador con la confianza

de quien cree que con ello cumple el mandato divino y nunca se verá desamparado por la Providencia. El tío Quirico, compañero de faena, por el contrario, manifiesta cierto resentimiento de clase y una indiferencia religiosa que sirve para poner de contraste la ética laboral de Cipriano.

"- ¿Y quién te da a ti cuando no comes?

- ¡La mar, tío Quirico! ¡La mar todavía no nos ha dejado pasar hambre ni a usted ni a mí!

- Nuestro trabajo nos cuesta. ¡Quebrándonos los brazos y jugándonos las vidas con las olas a cara o cruz!

- ¿Quién come sin trabajo? ¡Te comerás el pan con el sudor de tu frente!

- ¡Ca, hombre! Con el sudor de la frente, nosotros. ¡Los ricos comen sin trabajo!

- Pero no irán al cielo. Los ojos de las agujas son mayores para los camellos que las puertas del cielo para los ricos, tío Quirico. ¿Qué vale más, no trabajar aquí e ir al infierno, o trabajar aquí y estar por los siglos de los siglos en el cielo?"(pp. 134-135).

En las palabras con que Cipriano manifiesta el deber que tenemos de trabajar no sólo se alude al conocido versículo del Génesis (3: 19) sino que también resuenan en ellas las recomendaciones del apóstol Pablo a los Tesalonicenses en cuya segunda carta, capítulo tres, y especialmente el versículo diez, ordena expresamente: "Si alguno no quiere trabajar tampoco coma".

Por lo demás, el modo que tiene Cipriano de entender y vivir la fe se caracteriza por una falta de compromiso con la realidad concreta, o mejor dicho, por una determinación de la vida presente por la ultraterrena.

El anciano Esteban es el San Pablo de la ciudad. Como el apóstol de Tarso, su vida esta dividida en dos periodos antitéticos separados por un antes y un después del descubrimiento de la luz reveladora de la verdad. De presidiario pasó a ser el pastor encargado de la capilla de Fasera, y ahora, ya anciano de 75 años, es hospedero de Justo el Evangélico:

"Vivía Justo con el viejo Esteban, un San Pablo, que después de una vida licenciosa y hasta de haber vestido traje de presidio, vio la luz de la verdad y su palabra se hizo eco del Evangelio; sus manos, lanas de recental, y su corazón, un abismo de amor fraterno.

Era pastor protestante y tenía a su cargo la capilla de Fasera.

Muy anciano ya, no podía salir a predicar y pasaba sus últimos días sin moverse de la capilla.

Todas las tardes, a la hora de oración, el les dirigía la palabra a los hermanos protestantes del contorno" (p. 185).

Entre otros personajes "protestantes de veras" figuraban también Encarnación la Minera y Camilo el herrero. pero estos dos no adquieren el relieve que los vistos hasta aquí. La caracterización psicológica de la doncella Encarnación es imprecisable. No se sabe bien si es loca, idiota o fervorosa . Y de Camilo no se nos dice más que el nombre y la profesión.

Podemos concluir que este grupo de protestantes se caracteriza por ser trasunto de personajes bíblicos. Desde el punto de vista psicológico su personalidad está marcada fuertemente por la religión, que les confiere un espíritu de mansedumbre no exento de un deseo de ser víctimas testimoniales, mártires de su fe. A este respecto es muy ilustrativo el modo de terminar los sermones que tenía el pastor Esteban:

"- ¡Hermanos, qué mansedumbre la de los pastores católicos! ¡No son

pastores, son lobos que devoran a las ovejas y a los corderos! ¡Ese cura, hermanos, qué escándalo dio con los hijos del practicante! ¡Qué vengan aquí todos los espíritus malignos, errantes por el mundo! ¡Qué vengan aquí a escarnecernos y a pegarnos, que mansos como palomas les entregaremos el cuerpo, besándoles a ellos las manos y las mejillas!" (p. 225).

Esta entrega sin resistencia a los enemigos es una interpretación parcial del capítulo diez, versículo dieciséis, de Mateo, donde Jesús previene a sus discípulos de las persecuciones venideras y les recomienda "ser sencillos como palomas", pero también "prudentes como serpientes".

Esteban, pues, pastor y por tanto figura representativa del protestantismo, da muestras de un gratuito espíritu de mártir.

En cuanto a la fe, que en el caso de Cipriano aparece trascendida más allá de la realidad sociopolítica, los protestantes adolecen también de una ingenuidad contraevangélica, puesto que Justo el Evangélico, que no es más que un falso e interesado profeta, un "ateo innato" (p. 128), un nihilista que viste su doctrina nihilista de ropaje cristiano, es considerado por estos protestantes como si fuese el hijo del Dios en su segunda venida por Barnegre:

"La masa en general de campesinos le creía un ser extraordinario. Ellos no sabían si divino, pero sí un ser sobrehumano.

Pero los protestantes, sí, creían que era Dios, que había venido a la tierra a pasarse una temporada en Barnegre como cuando se la pasó en Judea" (pp. 228-229).

En fin, los protestantes de esta novela de Arderius dan muestras de estar ajustando su vida y su fe al Evangelio, pero en realidad son seres ingenuos y buenos en el mal sentido de la palabra bueno. La identificación de Justo con el hijo de Dios es otro ejemplo de su espíritu incauto y

bobalicón, muy en desacuerdo con la recomendación cristiana del evangelio de Marcos, 13:21-23: "Porque se levantarán falsos Cristos y falsos profetas, y harán señales y prodigios, para engañar, si fuere posible, aún a los escogidos".

La labor misionera

Un apartado particular merece el análisis de los resultados de la labor misionera de estos protestantes. Ya hemos visto arriba que el número de "protestantes de veras" no pasaba de seis o siete. Sin embargo, en la novela se nos dice también que la obra evangelizadora de mister Parkes fue extensa en toda la provincia (p. 131) y que existían cuatro capilla (p. 224) de las que una era "la de Miguel" y otra "la de Esteban" (p. 132).

Este número de capillas hace pensar que la semilla protestante había dado fruto. Efectivamente. El número de campesinos asistentes a esas capillas era cuantioso. Pero hay que decir que el móvil de los asistentes no era de carácter espiritual; acudían atraídos por un interés puramente económico o material, en consonancia con aquel reparto de dinero que hacía mister Parkes. El impulso que lleva a los feligreses a frecuentar esos establecimientos protestantes venía del deseo de lograr alguna bienaventuranza terrena que pudiera procurarles Justo, que actuaba como taumaturgo en ellos:

"Igual que las familias de clase media hacen cola en las residencias de jesuitas, para solicitar empleos y matrimonios con la garantía de someterse a la disciplina social de ellos, los campesinos de Barnegre acudían a las capillas, renegando del cura, del Papa, de los Santos y de la virginidad de María, en solicitud del chispazo magnético de Justo, para que les curara la burra, hiciera rendir al trigo ciento por uno, y en fin, en busca de todas las bienaventuranzas terrenas" (p. 224).

Bajo la capa del protestantismo se escondían los intereses propios.

La gran mayoría, pues, de esta "aldea", "ciudad" (p. 127) o "provincia", que es Barnegre, es renuente al protestantismo; y sólo el señuelo de los intereses terrenos encaminaba los pasos de los campesinos a las capillas protestantes, cuyos interiores nos deja ver el autor en esta breve descripción de la capilla de Esteban:

"Habíase terminado la reunión en la capilla protestante. Los fieles salían para dirigirse a sus casas.

El salón estaba iluminado por potentes mecheros de carburo y todo era blanco, limpio y desnudo, con olor a matas montesas.

Al fondo, había un estrado, como el de las audiencias, y un gran letrero en la pared con este versículo: 'Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos' (p. 188).

La pulcra desnudez y las leyendas de sus muros son las notas típicas de los templos protestantes.

Los protestantes ante los ojos de los católicos

Hemos visto que para el pueblo barnegriano el protestantismo no pasa de ser una religión de la que se pueden obtener ciertos beneficios materiales y concretos. Para el representante de la iglesia católica, el cura don Leocadio, esta rama del cristianismo es demoniaca, y las capillas, las mismísimas bocas del infierno. Con espíritu de cruzada, don Leocadio arengaba a sus fieles desde el púlpito para exterminar a estos enemigos diabólicos. He aquí el tono interjectivo del sermón de este expedicionario antiprottestante, muy en consonancia con el visceral antiprottestantismo decimonónico de otros representantes catolicorromanos:

"Tenemos que formar un ejército, una cruzada católica, apostólica, romana, para exterminar esas bocas de infierno de antros protestantes.

Ni un fariseo de esos de apócrifa biblia tiene que quedar en toda la diputación de Barnegre. ¡Yo seré el capitán! ¡Yo! ¡Yo! ¡YO! [...]. El denomino está siempre por el mundo, en forma de hombre. Errando y tentando a las criaturas. Casi siempre está en América. Entre los yanquis. Nuestros enemigos de la guerra de Cuba [...]. Los yanquis son los elegidos de Satanás. ¡Por eso son ricos! Y su religión es la protestante, que es la religión del demonio. Pero España -algunos feligreses asentían con la cabeza-, nuestra santa patria, es pobre, como los santos mártires de la verdadera Iglesia" (p. 253).

Estos ataques furibundos en boca del reaccionario y admirador de Mussolini que es don Leocadio (p. 254) dejan translucir una verdad comprobable: la que relaciona el desarrollo económico norteamericano con la religión protestante. En la segunda mitad de los años veinte Ramiro de Maeztu había difundido en la prensa la tesis Weberiana que vinculaba el ethos calvinista al desarrollo económico y social del mundo anglosajón. No es inverosímil ni descartable la existencia de una resonancia en este sermón antiprottestante de las ideas divulgadas por Maeztu.

Nos parece oportuno citar aquí un texto de este periodista vasco porque parece que el cura de Barnegre encarna en pleno siglo XX el ideal de pobreza que predicaban los misioneros católicos del siglo XVI, a tenor de las palabras de Maeztu:

"No sé qué hubiera acaecido si el misionero le hubiese predicado [al indio] la riqueza. Mi convicción es que, de haberlo hecho, los pueblos hispanoamericanos serían actualmente tan ricos como el norteamericano y más, probablemente. Pero al indio se le dijo que el reino de los cielos era para los pobres, y el indio siguió el consejo al pie de la letra" (14).

Esta filosofía contrapuesta entre el catolicismo y el protestantismo ante la riqueza o la pobreza encuentra su razón de ser, según Maeztu, en

fuentes teológicas distintas. En el mismo artículo decía Maeztu:

"Mientras los puritanos de la América del Norte interpretan al pie de la letra la sentencia de San Pablo 'El que no trabaja no debe comer', Santo Tomás de Aquino enseña que la obligación del trabajo ha sido impuesta al género humano, pero no al individuo" (15).

Desde esta perspectiva se puede contemplar la diferente actitud ante el trabajo que adoptaban el protestante Cipriano, en cuyas palabras creíamos percibir las mismas recomendaciones paulinas, y el tío Quirico.

Por lo demás, la fobia antiprotestante no debía^{de} ser impropia del momento en que habla don Leocadio: la dictadura de Primo de Rivera. Además era efectivamente alentada por personas que, en razón de su ministerio, eran las menos indicadas para esa instigación. Dice Juan Bautista Vilar:

"La fobia antiprotestante [era] tolerada cuando no alentada por personas que en razón de su ministerio se hallaban comprometidas a dar un testimonio de fraternidad cristiana. La intolerancia que se conoció en Aguilas, más que de tipo popular, fue oficial, instigada por sacerdotes y personas influyentes. La dictadura de Primo de Rivera se tradujo en una restricción del sistema de tolerancia establecido con la ~~susp~~suspendida Constitución de 1876" (16).

Efectivamente, no sólo el sermón, sino la primera parte de la novela, titulada "Los mártires", es la vejatoria humillación a que son sometidos, sin resistencia por su parte, los evangélicos Enriqueta y Cipriano por un grupo de barnegrianos capitaneados por don Leocadio.

El protagonista y la intención de la novela

El personaje protagonista merece también que nos detengamos en él. Apuntamos desde el primer momento que encarna la contrafigura de Jesucristo y se alza como una parodia del fundador del cristianismo. El

nacimiento, vida, pasión y muerte de Justo guarda cierto paralelismo -mutatis mutandis- con algunos episodios de la vida de Jesús. Las versiones legendarias acerca del origen de Justo permiten al narrador hablar de una "fantasía natal", de un misterioso e inexplicable nacimiento (17). Los primeros encargados del niño son los trogloditas Diego Roncali, un viejo contrabandista, y su esposa Rosa. Estos a su vez se lo habían pasado a los gitanos Bengala y Bastián, de quienes lo rescatan finalmente Parkes y Enriqueta. El itinerario tutorial de la vida infantil de Justo nos lo cuenta el autor en estos términos de animalización degradante y metamórfica:

"El fervor evangélico de Enriqueta fue lo que la decidió a prohijar a aquella lombriz del Roncali, metamorfoseada en mono de Bastián y Bengala.

El simio, que hubiese sido huésped perpetuo de la jaula de un presidio, se transformó en una larva de fracaso.

Le pusieron Justo, como hubieran podido ponerle Salvador.

Justicia y salvación fue lo que trajo sobre el haz de la Tierra el hijo de Dios " (pp. 127-128).

A los doce años abandonó Barnegre y anduvo durante otros doce por diversos lugares: Europa, América y finalmente Madrid. A sus veinticinco años, y víctima de una desolación física y metafísica, decide volver a Barnegre con el propósito de llevar a cabo un plan de burla contra los hombres: "Se burlaría de ellos como un dios que hiciera monigotes para tirarles de las orejas" (p. 123).

Comienza de este modo la "vida pública" de Justo. Refugiado en la capilla de Esteban, sus presuntos poderes taumátúrgicos le convierten en el agente que más fieles aglutina en las capillas protestantes. Los poderes sobrenaturales que falsamente ven en él los barnegrianos, y

especialmente los protestantes, son para el pastor Esteban una esperanza de triunfo sobre los católicos (p. 224). La ceguera de unos y otros les impide ver su verdadera personalidad. El narrador nos dice con ironía:

"Justo tenía las mismas doctrinas que Jesús. Pero las infundía con otros métodos, otra forma de expresión y embarcadas en episodios muy distintos" (p. 229).

Y así es. El mensaje evangélico de Justo encierra unas soluciones mucho más radicales que las del Evangelio cristiano. Los campesinos, hambrientos, proponen a Justo que los acaudille para rebelarse contra la injusticia. El hambre y la sed de justicia serían saciados, rezaba, según vimos, el versículo escrito en la pared de la capilla de Esteban, donde actuaba Justo. Pero éste, burlando tal principio, disuade a los hambrientos: "Locos, locos, no conseguiréis nada" (p. 277). La enseñanza de Justo carece de toda creencia trascendente ("Justo era un ateo innato", p. 128). Su creencia es un nihilismo radical, encubierto por un ropaje cristiano que, en función de la circunstancia, es decir, el lugar en que actúa, que es la capilla protestante; y de la identificación con Cristo hecha por estos protestantes, convierte la novela en una sátira especialmente feroz contra el núcleo de los evangélicos (18); aunque la burla apunta también a los católicos. En cierta ocasión le dice a don Leocadio:

"No prediques la salvación de la otra vida puesto que en aquélla ya están salvados todos los hombres. De la salvación que tiene que hablar es de la de ésta. Interpreta bien los Evangelios ¿Cómo se evade un presidiario de la cárcel? ¿Pues rompiendo sus rejas y huyendo de ella! Lo mismo tiene que hacer de la vida un hombre para conseguir la libertad eterna" (pp. 262-263).

La huida de la cárcel de la existencia es la médula de su doctrina. No se trata de buscar la justicia social o la bienaventuranza en el cielo, sino liberarnos de las miserias de la vida mediante la muerte para llegar

a la aniquilación total, al nihilismo, a la Nada. A los campesinos de Barnegre, apremiados por las presiones materiales de la circunstancia presente, les hace esta recomendación salvadora "evangélica": "No les deis ni un céntimo a los amos, ni al Estado, ni a nadie. No comer, y echaros sobre la tierra a morir" (p. 280).

El mensaje de Justo está fundado en el más absoluto nihilismo y persigue el objetivo justiciero de restituírnos a la nada preexistente de donde hemos sido sacados de forma clandestina e involuntaria. Recuperar nuestra Nada es un acto de justicia. La mediación de Justo antes de su muerte por ahorcamiento es ésta:

"Puesto que los hombres han cometido el delito de robarme clandestinamente mis riquezas de alma infinita de la Nada, sumiéndome en las dolorosas miserias de la vida, ellos tienen que restituirme mi patrimonio, pero no en secreto, como fue el despojo, sino en una apoteosis elegida por mí" (p. 303).

A la parodia de la vida, pasión y muerte de Jesús se suma el propósito de desplazar y superar la doctrina cristiana, en sus dos vertientes confesionales, por la justicia evangélica del nihilismo más radical.

Consideraciones finales

La crítica especializada ha hecho valoraciones distintas de esta novela arderiusana. Eugenio García de Nora llega al extremo de considerarla "un engendro" (19). Pablo Gil Casado se muestra más generoso en su juicio, y considera que Justo el Evangélico se encuentra entre las mejores obras de Joaquín Arderius" (20). Y a pesar de que la novela contiene pasajes llenos de belleza, reconoce el crítico que también "muestra algunos momentos de descuido" (21).

En efecto, ocurre así. Podemos encontrar algunas expresiones tocadas

de un indiscutible valor lírico; y hasta tipográficamente en algunos pasajes hay una disposición cercana al verso, como cuando habla del nacimiento de Justo (p.54). No faltan tampoco resonancias del Valle-Inclán de los esperpentos. Pero éstas aparecen "crudas", sin asimilar, sin sello personal. La descripción de un gitano cetrino llamado Parraco debe demasiado al autor de Luces de bohemia:

"Los sigue el Parraco. Bola de carne cetrina y pringosa.

Bajo su gorra, con orejas de astracán, su cara abotagada, cubierta de pelo hirsuto, tiene la expresión de un doctor en homicidios" (p. 72).

En general hay que reconocer que estamos ante una obra que no podríamos considerar como un logro artístico. Se echa de menos un cuidado en el desarrollo de la trama y una mejor administración de los elementos que crean intriga respecto de la verdadera personalidad del protagonista, quizá justificable por la intención satírica. En ocasiones el hilo argumental se quiebra y el discurso de la anécdota se dispersa y se pierde entre episodios inconexos protagonizados por personajes ajenos a la trama. Se produce así la sensación de que más que un discurso narrativo se nos presenta una sucesión de estampas sobre paisaje y gentes, falta de un espunte que las una. Así, el capítulo III de la segunda parte.

Otras veces cae en lo alucinante, como ocurre cuando nos cuenta que Justo es el parto de un hombre llamado Mandiles.

Y en el plano puramente lingüístico, junto a expresiones llenas de fuerza y de reciedumbre deslumbrante, hay descuidos que le hacen caer en el más craso e incomprensible anacoluto: "Ella, a las reuniones protestantes que asitía era en la capilla vecina de su casa" (sic) (p.187).

Estos detalles dan muestras de una improvisación y un apresuramiento que convierten a la novela en un relato mediocre y a veces burdo.

NOTAS

1. La novela española contemporánea II-1923 - 1939, Madrid, Gredos (Ensayistas Hispánicos) 2ª edición, 1979, p. 443, n. 6.
2. "La literatura entre pureza y revolución. La novela", en Historia y crítica de la literatura española, VII: Época contemporánea 1914 -1939, al cuidado de Francisco Rico, Barcelona, Editorial Crítica, 1984, p. 625.
3. "De la novela expresionista a la revolución proletaria: En torno a la narrativa de Joaquín Arderius", en Papeles de Son Arnadas, XVI, núm. 179, febrero de 1971, p. 200.
4. Op. cit., p. 448.
5. Justo el Evangélico (Novela de sarcasmo social y cristiano), Madrid, Historia Nueva, 1929, p. 9. Siempre cito por esta edición y señalaré la página en el cuerpo del texto.
6. La novela social española (1920 -1971), Barcelona, Seix Barral, 2ª edición, 1973, p. 459.
7. Un siglo de protestantismo en España (Aguilas -Murcia, 1893 -1979), Prólogo de José Manuel Cuenca Toribio. Murcia, Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Murcia, 1979, p.86.
8. Escribe Juan Bautista Vilar:
"En Medrano, Almendricos y Las Norias existían capillas construidas de nueva planta, donde el pastor escocés y sus diáconos oficiaban regularmente" (Op. cit. p. 58).
9. Vid. Juan Bautista vilar, Op. cit. p. 54.
10. Idem. p. 95.
11. El surgimiento del núcleo evangélico de Aguilas tiene que ver sin duda con la colectividad británica establecida en este puerto por razones comerciales, véase Juan Bautista Vilar, Op. cit., pp. 19 y ss. y 85.
12. Lo confirman las páginas 60, y 70 -79 de la citada obra.
13. Véase Juan 19:26.
14. Ramiro de Maeztu, Norteamérica desde dentro, Madrid, Editora Nacional, 1957, p. 288. El título del artículo es "Las dos Américas. El interés del Sur", publicado en La Prensa, de Buenos aires, el 30 del 12 de 1926.

15. Idem. p. 286.
16. Op. cit., p. 88.
17. Aparte la broma alucinante que hace al respecto en las páginas 47-48, parece que podía tratarse de un niño expósito.
18. El término "evangélico", que sirve de sobrenombre a Justo, es equívoco. Se aplica como sinónimo de protestante (ejerce su taumaturgia en la capilla de Esteban), y también en el sentido etimológico, es decir, como mensajero de una nueva doctrina: el nihilismo radical.
19. Op. cit. p. 447, n. 23.
20. Op. cit. p. 458.
21. Op. cit., p. 464.

RAMON J. SENDER

No se puede considerar a Ramón J. Sender (1901 -1982) como un hombre de espaldas a los problemas religiosos. Pero su creencia es difícil de determinar. Precisamente por eso cedió a las demandas que se hacían en ese sentido y escribió Ensayos sobre el infrngimiento cristiano, (1975), un libro sintético de diversas lecturas, teológicas, religiosas, históricas, filosóficas..., en el que manifiesta sus opiniones en materia de fe y que podemos decir que no encajan en lo cánones que establece la ortodoxia. Esas lecturas tampoco se caracterizan por recoger la avanzadilla del pensamiento religioso. El ensayista y narrador José Jiménez Lozano hace de pasada este juicio sobre la postura religiosa de este novelista aragonés:

"Las excursiones en el ámbito religioso del propio Sender recogidas en un libro de nombre extraño, El infrngimiento cristiano, me parecen bastante caprichosas y moviéndose en un universo de ideas bastante viejo, contemporáneo de don Javier Olarán, de Baroja. Naturalmente es muy dueño de pensar lo que le parezca, pero quizá no se deba hacer pasar por objetivas ciertas apreciaciones pretendidamente científicas que hace ya mucho tiempo dejaron de serlo: precisamente tras la crítica modernista" (1).

Refiriéndose a la figura de Cristo, Sender confiesa no creer en su historicidad:

"Debo confesar que sólo cuando descubrí a través de toda suerte de lecturas que Jesús no había existido históricamente creí en el carácter divino del cristianismo y comencé a tener un respeto verdadero por la iglesia" (2).

Precisamente en torno a las diferencias en el modo de entender la figura de Jesús encontramos las únicas referencias al protestantismo. Según Sender, los católicos se muestran más adheridos a la imagen de Jesús

que nos ofrece el evangelio de Juan, y que es más mítica que la de los otros evangelios. Los protestantes en cambio valoran más al Jesús de los sinópticos, que lo muestran más humano, más histórico, menos sobrenatural:

"Los católicos siguen adheridos al evangelio de San Juan, que justifica a Jesús por los milagros. Es Jesús un dios que baja a la tierra y se expresa por el milagro. Roma ha velado cuidadosamente por la pureza del mito, tal vez porque sabe que un Jesús histórico y humano es insostenible.

Para los protestantes es un hombre que se eleva a la divinidad. Entre unos y otros queda completa la doctrina de Tifón sobre los sensibles, los inteligibles y los intermediarios" (3).

Su posición se inclina más del lado católico, pues en el párrafo siguiente añade:

"Yo creo que en el fondo tienen razón los católicos. Jesús nace como una divinidad porque nace del lado genuinamente creador de la imaginación de los hombres (de la imaginación y no de la fantasía como había nacido antes Serapio). Querer hacer de Jesús un personaje histórico capaz de presidir la cristiandad como se preside un partido o una corriente política es imposible y vano, y cada vez que los protestantes lo pretenden apartan la figura de Jesús de su verdadera realidad. De la realidad esencial basada en el no existir, precisamente" (4).

Con estas reflexiones acerca del protestantismo, Sender parece haberse quedado anclado en sus lecturas teológicas en el protestantismo liberal de Adolf von Harnack. Pero precisamente un destacado discípulo de este teólogo e historiador alemán, Karl Barth, contemporáneo de Sender, cambia la línea ideológica de la escuela de su maestro al considerar, como una idea esencial de su pensamiento, que Cristo es ante todo el hijo de Dios y no un maestro de moral (4 bis).

Pero vamos a dejar estas consideraciones que nos han surgido al leer la obra que mejor resume el pensamiento religioso de Sender, para adentrarnos en su novelística y comentar las referencias al protestantismo.

La producción literaria de Ramón J. Sender se puede dividir en dos periodos separados por la guerra civil. El profesor Sanz Villanueva señala que la novelística senderiana de preguerra "se caracteriza por participar de una estética comprometida", donde predomina la denuncia social (5). En el segundo periodo su obra es más heterogénea y desigual tanto temática como formalmente.

A la primera época pertenecen títulos como Imán (1930), O.P. (1931), Siete domingos rojos (1932) etc.; y también el libro de corte histórico que narra la insurrección cantonal de Cartagena en 1873, y que lleva por título Mr. Witt en el cantón (1935). De esta narración dice el citado profesor que es "su libro más importante de aquella época y de casi toda su obra" (6).

Por su parte el historiador José María Jover ha afirmado que la influencia de Jorge Borrow puede estar presente no sólo en el nombre del protagonista que da título al libro, sino también en la estructuración novelística del relato, al presentarnos una sociedad desde la óptica de una civilización inglesa como la que representa míster Witt (7).

De las suposiciones y las sospechas del profesor Jover pasamos al mundo de la realidad comprobable cuando observamos que, en Viaje a la aldea del crimen (1934), Sender hace una referencia muy concreta a un pasaje de La Biblia en España en donde el famoso caballero evangelizador retrata a un tipo sevillano llamado "Manué", al cual considera "como el carácter más extraordinario que ha conocido" (8).

La trilogía de Nancy

Es ya una cita temprana, o mejor, una inclusión de textos de Borrow, que luego va a repetir en una novela muy posterior, Nancy, doctora en Gitanería (1973). La joven hispanista norteamericana Nancy protagoniza una trilogía de novelas integrada por La tesis de Nancy (1962), la citada antes y Nancy y el Bato Loco (1974). A juicio de la crítica son las obras más insustanciales del autor (9).

La primera de la serie adopta la forma epistolar. Son las cartas que la joven Nancy, estudiante aún de Antropología y Literatura, escribe desde Sevilla a su prima Betsy de Pennsylvania. En ellas vemos el asombro o la opinión ante ciertos modos de ser o de comportarse que tienen los españoles. En el relato, humorístico con algún apunte crítico, Sender nos ofrece dos personajes de religión protestante. Por supuesto son extranjeros: Mrs. Dawson y Mrs. Adams.

La primera es una escocesa de Edimburgo que vive en la misma casa que Nancy, en Alcalá de Guadaira (Sevilla). Aparece en la primera carta que Nancy envía a Betsy. Su seriedad, su carácter severo y rígido, su carencia de humor, chocan con el desenfado y el espíritu bromista del pueblo andaluz. Desde el punto de vista físico sorprenden su excesiva altura y su vestimenta, especialmente sus zapatos enormes y sus gruesas lentes. Completa además esta estampa la Biblia que lleva siempre bajo el brazo:

"Ella se da cuenta de que no la quieren. Pero es natural. Las simpatías y antipatías son recíprocas, tú sabes. Y a ella no le gusta la facilidad de la alegría de esta gente humilde. Parece que Mrs. Dawson, y no lo digo porque me guste criticarla, que ya sabes que le estoy agradecida, querría que la gente fuera seria, grave y un poco triste. Yo no comprendo para qué. Bueno, pues tampoco a las gentes del pueblo les gusta Mistress Dawson, que va con dos libros bajo el brazo, una Biblia y un diccionario, y que usa unas gafas muy gruesas con lentes color rosa. Para completar la estampa lleva unos zapatos enormes.

Y aquí eso es importantísimo" (10).

Es una manera sutil, pero perceptible, de poner de relieve el carácter triste de los protestantes, frente a la chanza y el buen humor del andaluz. Curiosamente otro británico como Borrow, siempre con la Biblia a cuestas también, y que además vivió en sus primeros años en tierras inglesas y escocesas (estudió en Edimburgo), no amigó tampoco con los sevillanos (11).

El otro personaje, también secundario, es Mrs. Adams, una puritana de California, de edad avanzada, y que está viajando por España. Se caracteriza principalmente por su insistente recomendación de la lectura de la Biblia, dada la utilidad espiritual derivada. Pero lo más destacado es el aleatorio procedimiento que dice utilizar para encontrar en ella una respuesta iluminadora a una situación indecisa:

"Contestando a tus preguntas -dice Nancy a Betsy- te diré que Mrs. Adams es la de siempre. ¿Sabes qué hizo? Le regaló a mi novio una Biblia en español, y la misma tarde que se la regaló, paseando por el parque de María Luisa, le explicaba Mrs. Adams -tú la conoces- la utilidad de leer la Biblia, y decía que muchas veces estaba sin saber qué determinación tomar cuando abría el libro al azar y leía la primera línea de la página de la izquierda. Y allí encontraba la solución" (12).

Para burlarse de tan azarosa fórmula, Sender la pone en práctica por medio del gitano Curro, el novio de Nancy. Los resultados que se pueden derivar del funcionamiento de tal método son tan trágicos y expeditivos como poco recomendables. A Curro le parece tremendo, y al lector, ridículo:

"- Hombre -dijo mi novio- yo tengo ahora más problemas que nunca en mi vida. Si eso es verdad, el libro vale la pena. Vamos a ver.

Abrió al azar y encontró en la primera línea las siguientes palabras del capítulo 27 de San Mateo que se refieren a Judas: '... y entonces fue y se colgó de un árbol y se ahorcó'. Mi novio palidecía y Mrs. Adams se ruborizaba un poco. Entonces ella dijo: 'Bueno, eso es una casualidad. Mire en otra página'. Y mi novio lo hizo, y en el capítulo de los Reyes del Antiguo Testamento la primera línea decía: 'Haz tú lo mismo'.

Mi novio abrió las manos y dejó caer el libro al suelo. Luego se inclinó a recogerlo y lo devolvió a Mrs. Adams:

- Vaya, señora -le dijo-. Parece que ese libro sabe muy bien lo que a mí me conviene, pero tengo que reflexionar un poco antes de tomar mis determinaciones.

Y seguía pálido y la voz le temblaba. Con aquello Mrs. Adams renunció a convertir a mi novio a la Iglesia anglicana y él anduvo dos días huyendo de ella como del diablo" (13).

No está de más recordar a este respecto que según confesión personal, Unamuno, en un determinado momento de su vida, practicó este sistema de consulta bíblica; y la respuesta le produjo una profunda impresión (14).

Además de Mrs. Dwson y Mrs. Adams, Nancy también es protestante. Pero no será en la primera novela donde descubramos su religión, sino en la segunda de la serie. Ciertamente, en Nancy, doctora en gitanería, la joven norteamericana ha vuelto a su país para elaborar y presentar su tesis. En el momento de su lectura ante el tribunal, expone la contradicción que se produjo en el entierro de Gandhi, mártir pacifista en cuyo cortejo fúnebre tomó parte una escolta militar. Para Nancy se trata de "contradicciones no religiosas, sino sectarias y eclesiásticas, según creemos los protestantes" (15).

La pertenencia a la religión reformada de Nancy se verá confirmada en la tercera novela. Pero debemos detenernos aún, porque en Nancy, doctora en gitanería reaparece, como ya adelantábamos, el viajero protestante George Borrow. Las referencias encontradas en las obras anteriores a la guerra se convierten ahora en un elogioso reconocimiento del valor literario del escritor inglés. Con el pretexto que le da el tema de la tesis presentada por Nancy ("El gitano como entidad frenética", p. 30), Sender rinde a Borrow un homenaje literario. En la introducción al trabajo elaborado, Nancy alude a la autoridad que en materia de gitanos supone Borrow. No es difícil advertir que bajo las palabras de Nancy está la voz del propio novelista que traza este retrato y este juicio literario de don Jorgito:

"La autoridad indiscutible en materia de gitanos españoles es, como se sabe, el inglés protestante George Borrow.

Es sorprendente el número de ediciones de los libros de Borrow sobre los gitanos, en inglés o en su traducciones a diversos idiomas. Estaba muy lejos de suponer don Jorgito (así lo llamaban los gitanos) cuando escribía esos libros que enriquecía las letras inglesas con nuevas obras maestras. Así se le considera hoy. Don Jorgito el inglés murió en 1881.

Borrow a quien todos leemos de vez en cuando y siempre parece nuevo (que es lo mejor que se puede decir de un autor), sabía muchas cosas y ninguna de ellas la aprendió en las universidades. En primer lugar sabía idiomas: español, alemán, danés, ruso, turco, francés, italiano y caló (gitano) entre los idiomas vivos, y sáncristo latín entre los fenecidos noblemente. Era un filólogo a quien acuden a veces en casos de duda. Así como hay santos naturales, él era un sabio natural" (16).

En su exposición doctoral la hispanista no se olvidará de resaltar el valor artístico que ha surgido en torno al mundo gitano, una literatura

gitana (Lorca), un cante gitano (flamenco) e "incluso un Nuevo Testamento gitano, traducido por el evangelizador Borrow, del que se imprimieron no más de quinientos ejemplares" (17).

Sus profundos conocimientos del mundo gitano obligan a Nancy a proclamarle "mi maestro" (p. 140), y a acudir a su libro, The zingali (sic), en varias ocasiones de su tesis. El primero nos lo ofrece en el capítulo II, cuando quiere establecer una diferencia de castas entre los gitanos. Cita en este caso un episodio recogido en un capítulo del libro, titulado "El soldado gitano de Valdepeñas". Nancy, al no existir traducción española, se ve obligada a dar su versión (18); y reproduce todo el episodio protagonizado por un curioso personaje apodado El Chaleco, guerrillero al servicio de Fernando VII y capitán con Isabel II, que tiene el poder de leer bají, es decir, de influir en los mecanismos de la salud.

"El posadero de Tarifa" es otro capítulo extraído de The Zingali (sic) que presenta a otro calé, ejemplo de gitanos del litoral "que no son tan puros como los de tierra adentro". Tanto uno como el otro modelo de gitanos están en el mismo capítulo de The Zingali (19).

Sin salir todavía de Nancy, doctora en gitanería, debemos mencionar el caso de un pastor protestante contado indirectamente por Laury, un estudiante del departamento de literatura inglesa que se reúne con Nancy y con el profesor Blacksen en una cafetería. Sender va a servirse de este personaje para ofrecernos el extraño comportamiento de un pastor protestante del siglo XVII. Laury cuenta que una escritora llamada Janet Lewis ha recogido en sus novelas el caso histórico de un sacerdote protestante danés que murió ajusticiado por el delito de haber dado muerte a su criado Niels Bruns. A pesar de no haber cometido el crimen, el pastor, Soren Qvist, se confesó autor del mismo y aceptó el castigo.

Veintíun años después de su ejecución aparece un soldado cojo y se demuestra documentalmente que es Niels Bruns. Con su ayuda se aclara que

un enemigo del pastor le había acusado de asesinato presentando como prueba el cadáver de un suicida desfigurado.

Ante este caso el problema que plantea Laury es doble: ¿Por qué se confesó Qvist autor del asesinato? Y ¿por qué, a pesar del crimen, el pastor seguía considerado por las gentes de su parroquia como ejemplo proverbial de virtudes? El joven estudiante admite como respuesta a la segunda cuestión que en tal caso puede existir en el inconsciente colectivo un sentido inmanente de la verdad. Para la primera, apunta varias hipótesis, pero lo más probable considera que está basada en una forma de expiación voluntaria:

"No es imposible que el pastor estuviera cansado y asqueado de oír en Jutlandia sus propias alabanzas. La gente de su parroquia lo veneraba. La vida del pastor era muy diferente de la vida de Jesús o de sus apóstoles que fueron perseguidos, envilecidos por la calumnia y el vejamen público y, finalmente, martirizados y muertos.

No es difícil aceptar que el pastor buscara alguna forma de voluntaria expiación.

Si esta expiación hubiera sido promovida desde su origen y buscada por Soren Qvist (sin la existencia de un cadáver y de una acusación formal de la justicia), el caso habría tenido un carácter muy diferente. Habría sido sólo una extravagancia y una locura. Pero una vez acusado por alguien, el pobre pastor debió pensar: 'Dios quiere que pague y expíe mi falta de generosidad con el pobre Niels, a quien alguien ha matado. O mi torpeza e inhabilidad para educar a mis feligreses y alejar el crimen de mi parroquia'.

Debió también pensar: 'Dios quiere que yo pierda una reputación de santidad que no he merecido nunca' " (20).

No será esta la única vez que Sender plantee esta cuestión moral y

religiosa. A estos mismos deseos de romper una reputación que se cree inmerecida dedicará una breve pieza teatral incrustada en una novela histórica: El pez de oro (1976). En los dos casos el sujeto de la expiación es un sacerdote protestante. Pero terminemos antes con la trilogía de Nancy.

La terna se completa con Nancy y el Bato Loco, fechada su terminación en California, como la anterior, pero un año después, en 1974.

En esta tercera obra, al igual que en la segunda, se trasluce una voluntad rememorativa, en este caso de su paisano aragonés Miguel Servet. Así nos cuenta el propio autor, que interviene como personaje, la suerte de Miguel Servet y la crueldad de Calvino:

"Servet era un aragonés pariente de mis antepasados que discrepaba de Roma y de Lutero, de Erasmo y de Calvino y que huyendo de las hogueras de la inquisición española fue a dar en la de los ominosos calvinistas suizos que lo quemaron vivo. Calvino había leído su libro 'De Trinitatis erroribus' publicado clandestinamente en París y, después de discutir ásperamente con Servet, mandó quemar el libro y al autor con gran escándalo de herejes y ortodoxos.

Servet le rogó que emplearan leña seca (lo que habría acelerado la agonía y acortado el martirio), pero Calvino no quiso usar sino leña verde. Su agonía y muerte duró algunas horas y los suizos tuvieron el espectáculo gratis y a la medida de su sadismo" (21).

Ya dijimos antes que Nancy se autoincluía en la religión protestante. En esta novela hemos hallado algún detalle que concreta la confesión a la que pertenece dentro de los reformados. Sender hace de la doctora Nancy y del joven Laury, a quien ya conocemos, y al que aquí se nombra también con el apodo de Bato Loco (22), dos personajes religiosamente relacionados con la iglesia unitaria servetiana, aunque a lo largo de la novela ninguno de los dos da muestras de tener una creencia profunda; antes al contrario.

Laury, hijo de presbiteriano (p. 15) ha leído la obra de Servet, pero no ha nacido de la lectura un convencimiento fiducial. Y Nancy se confiesa agnóstica dentro del unitarismo (p. 201). Pese a todo, su matrimonio se celebra por el rito unitario de la iglesia servetiana:

"Ya sabemos que Nancy no tenía tampoco nada de tonta y exigió a Laury el matrimonio. Pero para desvanecer sospechas y por delicadeza no quiso una boda civil (que le daría derecho a participar en la fortuna del marido), sino una boda religiosa en la iglesia unitaria, en la del pobre Servet apenado por Calvino" (p. 12) (23).

El matrimonio religioso no obedecía ni a creencia ni a convencionalismo social. Era un modo de autoafirmación utilizado por Nancy. Así dejaba "constancia de su victoria femenina; como el doctorado se la daba de su capacidad intelectual" (P. 12).

La aventura equinoccial de Lope de Aguirre

La aventura equinoccial de Lope de Aguirre (1964) relata las aventuras de este conquistador y explorador español por América en busca de El Dorado. En un determinado momento, la expedición celebra las Navidades en Machifaro. Entre sus miembros hay uno alemán llamado Grünberg, seguidor de Lutero, que no daba muestras de estar integrado en la fiesta. Pedrarias le advierte a Lope de Aguirre:

"- Ese se llama Grünberg y es tudesco y no debe hallarse a gusto en esta fiesta, porque es de los que siguen a Lutero. El pobre tiene derecho a condenarse a su gusto como cada cual.

- Yo me condenaré a mi manera -respondió Lope de Aguirre-, pero la condenación de ellos es la hoguera y tenga cada cual el fin que merece.

Le extrañó aquello a Pedrarias, porque creía que Lope de Aguirre era

hombre de ideas francas y liberales en materia religiosa, o mejor, sin ideas ningunas" (24).

El viento

La muestra donde el protestantismo como tema adquiere mayor relevancia, hasta el punto de constituir una obra relativamente autónoma en sí misma, la constituye un auto teatral titulado "El viento" y protagonizado por un pastor protestante y su hijo Jonathan. Este breve drama está incrustado en la novela El pez de oro (1976), narración de fondo histórico que tiene como tema la vida y muerte del emperador ruso Alejandro I.

Al lado de Alejandro I, hombre de espíritu liberal y muy influido por la Enciclopedia, pone Sender a la baronesa Valérie cuya vida ha estado llena de episodios amorosos en diversas ciudades europeas y a fines del siglo XVIII. Alejandro y Valérie viajan desde Stuttgart a Rusia y en el trayecto se detienen en Karlov y Vary (Bohemia), y se alojan en el palacio de los condes de Karlsbad. Ahí está también frère Jean, un curioso fraile pintor que asedia a la baronesa para que pose como modelo. La ilustre dama accede a sus ruegos. Los trazos que el pintor va plasmando en el lienzo evocan experiencias vividas por Valérie. A propósito de una mancha amarilla que aparece en el cuadro, la baronesa comenta con Alejandro, que también está en el estudio, lo siguiente:

"Ahí aparece la luz de mi infancia. Eramos todos luteranos, de la Iglesia Evangélica, y mi infancia fue de una tremenda austeridad. Luego me hice católica. No lo creerías. Esa austeridad era un poco triste porque mi hermana mayor era sordomuda y yo nunca aprendí a entender su mímica" (25).

Otra vez nos topamos con esta nota de severidad y tristeza atribuida al protestantismo que ya nos había sugerido por el talante de Mrs Dawson. Estos rasgos brumosos y austeros también fueron manifestados insistentemente por Baroja. Por lo demás, es evidente que el paso de

Valérie al catolicismo no constituye una conversión sino una huida de la religión reformada.

El fraile bohemio pertenece a la orden franciscana y además de pintor es autor de la obra teatral "El viento". En ella se representa la locura que experimenta un ministro protestante cuando suena el viento sobre la casa en que vive cercana al mar. La acción se desarrolla "en una habitación ascética, solemne y grave" de esa vivienda y entre el pastor, un hombre de cincuenta años "de ojos saltone y alucinados" (26) y el hijo Jonathan, de treinta, oficial de los aliados del zar, herido en la batalla de Austerlitz y casi paralítico en una silla de ruedas.

El pastor siente en su interior la tragedia de que sólo tiene buena reputación, ventura y bienestar a pesar de su condición miserable, mientras los demás arrastran en su vida alguna cruz. Cree oír en el viento la voz de Dios que le exige sacrifique el amor paternal y el respeto que la gente le tributa como una forma de expiación. La manera de hacerlo es por tanto sacrificando a su hijo. En este acto abominable habrá entregado sus glorias terrestres a Dios, alcanzará la santidad mediante el parricidio y se verá despreciado por los que ahora le veneran. Pero el padre sólo cumplirá las órdenes recibidas de Dios cuando Jonathan esté dispuesto a aceptar su sacrificio. A pesar de su estado físico, el hijo ama más que nunca la vida, representada por Pamela, la enfermera que le cuida, y que está ausente en el momento de los hechos. Sólo su inesperada vuelta a casa evitará el asesinato inminente. Acosada por el perro, pide auxilio en el momento en que se iba a iniciar el sacrificio, y el disparo que iba a efectuar el padre sobre Jonathan lo desviará hacia el perro.

Este caso de "El viento", y el otro que relató Laury acerca de Soren Qvist constituyen dos ejemplos de autoexpiación moral. Los dos están protagonizados por sendos ministros protestantes que se creen indignos de merecer su situación y la estima social que les conceden sus parroquianos. Buscan entonces una expiación que adopta dos modalidades. El caso de Soren Qvist pertenece a la que podemos llamar expiación no promovida. Este

pastor danés del siglo XVII no traza el plan para asesinar a su criado Biels, sino que se acoge a la falsa inculpación para ofrecerse en sacrificio. El aspecto externo de esta víctima expiatoria no presentaba signos de desequilibrio mental.

El pastor protestante de "El viento" pertenece a la clase de expiación promovida desde el principio para buscar el vejamen público; y el carácter de su caso presenta síntomas de locura. Los dos, sin embargo, fracasan en su propósito. En la memoria colectiva permanece inmaculada la imagen virtuosa de Soren, a pesar de confesarse autor del crimen. Y el pastor de "El viento", que es un nuevo Abraham, ve frustrado su plan cuando Pamela, que en versión bíblica representa al ángel disuasor, llega de nuevo a casa e impide el envilecimiento social buscado (27).

De las notas más bien cómicas y externas, aunque no exentas de significado, que vemos en Mrs Dawson y Mrs. Adams, hemos llegado al plateamiento de un grave problema religioso de orden moral. Sender ve en los pastores protestantes una conciencia atormentada de difícil explicación lógica, tan sólo comprensible para existencialistas, cuyo padre, Kierkegaard, al igual que Qvist, era danés:

"El pastor sacrificado -dice refiriéndose a Soren- llevaba el mismo primer nombre que había de llevar dos siglos más tarde Soren Kierkegaard. Para cualquier existencialista moderno que haya leído al autor danés, la conducta de Qvist es perfectamente comprensible. Con su voluntario sacrificio creía tender un puente desde el patíbulo hacia la gran paradoja de lo divino. Paradoja difícil de explicar y más aún de comprender, pero que en el alma de un místico del siglo XVII o del XIX era tremenda y podía llevar a no importa dónde" (28).

Observando los personajes protestantes hallados en la obra de Sender, nos damos cuenta de que Borrow aparece antes como escritor que como protestante. La pareja de Laury y Nancy pertenece más bien a un protestantismo (unitarismo) sociológico sin convicción íntima. Aparte

esto, las mujeres (Mrs. Dawson, Mrs. Adams y la baronesa Valérie) ejemplifican o testimonian la tristeza que Sender parece atribuir al protestantismo. En esta rama cristiana, además, caben esos dos espíritus atormentados que son los pastores protestantes. Sus caracteres morales y religiosos son, desde el punto de vista psicológico, casi patológicos. Ese extraño modo de ser los impulsa a buscar una expiación voluntaria que es poco explicable desde postulados racionalistas. A tal proceder no debe ser ajena una influencia Kierkegaardiana.

NOTAS

1. Retratos y soledades, Madrid, Ediciones Paulinas, 1977, p. 255.
2. Ensayos sobre el infrigimiento cristiano, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 169.
3. Idem, p. 152.
4. Idem, pp. 152-153. Marceliono C. Peñuelas ha dicho que sin creer en los dogmas católicos, Sender se sentía emocionalmente, poéticamente, más cercano a esta confesión. No siendo ateo, su fe no es la fe convencional que se encierra en un credo determinado. Y añade este buen conocedor de la personalidad de Sender que su talante religioso es semejante al de Santayana. Y recoge estas apalabras del novelista: "Yo tampoco creo en los dogmas del catolicismo y sin embargo me gusta la religión de nuestros padres como puede gustarme un ciprés plantado en un jardín [...]. Pero adoro la pureza de Jesús y muchas de las formas del catolicismo y de las instituciones de sus filósofos" (La obra narrativa de Ramón J. Sender, Madrid, Gredos, (Estudios y Ensayos), 1971, p. 31).
- 4bis El citado Jiménez Lozano dice que en Barth "Cristo es ante todo, el hijo de Dios y no un puro maestro de moral" (La ronquera de fray Luis y otras inquisiciones, Barcelona, Destino, 1973, p. 156).
5. Santos Sanz Villanueva, Historia de la literatua española. El siglo XX: literatura actual, Barcelona, Ariel, 1984, p. 182.
6. Op. cit., p. 182.
7. "Nada en la persona de aquél [Borrow] parece anticipar la fisonomía novelesca de Jorge Witt, excepto el nombre; cuando leemos en la nota preliminar de don Manuel Azaña a su traducción del libro de Borrow que este último llegó a ser popular en España 'con el nombre de don Jorgito el inglés', no podemos dejar de pensar en ese 'míster Güi' con que el pueblo cartagenero castellanizó, a su manera, el apellido del marido de doña Milagritos, erizado de uves y de tes. Pero hay algo harto más profundo en el libro de Borrow que bien pudo influir en la gestación de la estructura novelística de Mister Witt: la presentación de una sociedad y de una civilización ajena, precisamente la inglesa" ("Introducción", en Ramón J. Sender, Mister Witt en el Cantón, edición de José María Jover, Madrid, Castalia (Clásicos Castalia), 1987, p. 91).
8. Ramón J. Sender, Viaje a la aldea del crimen (documental de Casas Viejas, Madrid, Imp. de Juan Pueyo, 1934, p. 14. El carácter andaluz recordado por Sender se encuentra en el capítulo 49 de La Biblia en España.

9. Sanz Villanueva las considera como "relatos insustanciales". (Op. cit., p. 184); y Marcelino C. Peñuelas calificó a La tesis de Nancy (los otros dos entonces aún no habían aparecido) así: "humorística, intrascendente, la única de este tono en toda su obra". (Conversaciones con Ramón J. Sender, Madrid, Emesa (Novelas y Cuentos), 2ª edición, 1982, p. 17.)
10. La tesis de Nancy, Madrid, Emesa (Novelas y Cuentos), 21ª edición, 1982, p.24.
11. Nos dice en La Biblia en España: "Todo el tiempo que pasé en Sevilla viví muy retirado, gastando la mayor parte del día en estudiar o en ese semisoñoliento estado de inactividad, resultado natural de los climas calurosos. El carácter de la gente entre quien me hallaba no me inducía a buscar su sociedad". Y dos párrafos más adelante añade este juicio de valor de los andaluces: "Los andaluces, en todas las cualidades de carácter, se hallan tan por debajo de los otros españoles como el país que aquéllos habitan es superior en belleza y fertilidad a las demás provincias de España" (Introducción de Manuel Azaña, Madrid, Alianza Editorial (El libro de Bolsillo), 1970, pp. 522 y 523 respectivamente).
12. La tesis... p. 97.
13. Idem, pp. 97-98.
14. Hemos citado esta confesión de Unamuno en las primeras páginas del apartado que le hemos dedicado. Entonces indicamos que se encontraban sus palabras en una carta del profesor salmantino a Jiménez Ilundain, de fecha 28 de marzo de 1898, y recogida en El drama religioso de Unamuno, de Hernán Benítez, Universidad de Buenos Aires, 1949, p. 267. También comunicó esta intimidad a su amigo Pedro Múgica, véase Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larrain, Madrid, Ediciones Rodas, 2ª edición, 1972, p. 291. ¿Tenía en mente Sender este proceder y experiencia unamunianos? Es conocido que el novelista no le tributaba ninguna simpatía al escritor vasco, según confiesa en Conversaciones con Ramón J. Sender, obra ya citada, de Marcelino Peñuelas, p. 183 y ss. En página 187 leemos estas palabras de Sender: "Yo le molesté varias veces con bromas que le ponían nervioso". Por lo demás, el desprecio que hace a la intelectualidad de Unamuno me parece, por lo menos, impertinente.
15. Nancy, doctora en gitanería, Madrid, Emesa (Novelas y cuentos), 1981, p. 245.
16. Idem, p. 66.
17. Idem, p. 70.

18. En la página 140 dice expresamente del libro de Borrow que "no está traucido al español que yo sepa". Por pura precisión erudita diremos que existía versión española desde 1932. La realizó, al igual que La Biblia en España, don Manuel Azaña: Los zíncali (Los gitanos de España), traducción de Manuel Azaña, Madrid, Ediciones "La Nave", 1932. Desde tal fecha hasta la época de la acción de la novela han pasado más de 20 años.
19. Capítulo IV, de la segunda parte. En la edición citada de Manuel Azaña, pp. 261 y ss. Los pasajes incluidos por Sender no coinciden literalmente como las versión de Azaña por lo que hemos de pensar que Sender los traduce para su inclusión, como realmente afirma Nancy.

La deuda que tiene ésta para con Borrow es grande y el propio Sender está hermanado con el inglés por su prosa dinámica, su viveza expresiva y su fijación en los tipos y caracteres literarios.

20. Nancy, doctora..., pp. 191-192.
21. Nancy y el Bato Loco, Madrid, Emesa (Novelas y Cuentos), 2ª edición, 1975, pp. 9-10.

En algún momento Sender incluye algunos detalles de geografía étnica que nos recuerdan también a Miguel Servet. En página 35 habla de la indiferencia inglesa, los teorizantes alemanes, los pícaros italianos, la inocencia rusa, la violencia irlandesa y el narcisismo andaluz. Servet hizo también comentarios de este tipo sobre Europa y España cuando realizó la edición de la geografía de Tolomeo. (Véase Roland H. Bainton, Servet, el hereje perseguido, Madrid, Taurus (Ensayistas), 1973, pp. 100-103.)

22. "Bato se dice entre los gitanos para designar al poderoso. Y Loco le iba muy bien a Laury porque, como sabemos, se reía a carcajadas con el menor pretexto y era una risa incontrolada y orgiástica" (p. 14).
23. Los protestantes Samuel Vila y Darío A. Santamaria definen al unitarismo como un "sistema religioso que proclama la unidad de Dios rechazando la divinidad de Cristo y del Espíritu Santo. Además los unitarios creen en la bondad de la naturaleza humana y rechazan las doctrinas de la caída, la redención y la condena" (Enciclopedia ilustrada de historia de la Iglesia, Tarrasa, Clie, 1979, p. 555). Señalan después que hubo un unitarismo primitivo y otro en tiempo de la Reforma, aparecido éste principalmente en Polonia y Hungría; entre sus figuras señalan a Servet y a Sozzini.

Prudencio Damboriena, SI, en Fe católica e iglesias y sectas de la Reforma (Madrid, Razón y Fe, 1961), apenas se ocupa de los unitarios.

24. Obras completas, II, Barcelona, Destino, 1977, p. 472.
25. Obras Completas, III, Barcelona, Destino, 1981, p. 572.

26. Idem, p. 587. En Temor y temblor, Sören Kierkegaard estudia la figura de Abraham tanto desde el punto de vista ético como teológico. Al igual que Jonathan, el hijo del pastor, Isaac tampoco comprende las pretensiones de su padre. El Abraham de Kierkegaard presenta también signos externos aterradores: "Su mirada se había hecho feroz y sus facciones aterradoras" (Madrid, Guadarrama, (Punto Omega), 1976, p. 17).
27. José Carlos Mainer publicó en 1969 un trabajo titulado "La culpa y su expiación: dos imágenes en las novelas de Ramón Sender". El artículo es anterior a las novelas que presentan los casos de los pastores protestantes. En él, el crítico señala la existencia en las novelas de Sender de tres esquemas de desarrollo de la culpa y su expiación "unas veces los encontramos en forma de una culpa que se expía por el recuerdo individual o el diálogo confesional; otras en forma de un juicio -que se sigue al personaje- más o menos expreso en la novela; en algunas ocasiones, se configura una situación de convivencia forzosa e intolerable que acaba provocando la confesión". (Papeles de Son Armadans XIV, núm. 161, agosto 1969, p. 120.)

El caso del pastor protestante del siglo XVII, es decir, Sören Qvist, entraría en el esquema segundo. En cambio el pastor puritano de "El viento" constituye una versión nueva del sacrificio de Isaac.

En cualquier caso diremos que el sentimiento de culpabilidad es muy frecuente en la obra de Sender.

28. Nancy, doctora..., p. 193. A propósito de lo paradójico e incomprensible que es la fe, dice Kierkegaard en Temor y temblor estas palabras tan cercanas en el fondo y hasta en la forma a las de Sender:

"Mi propósito es ahora iniciar la exposición ceñida, en forma de problemas, de la dialéctica entrañada en la historia de Abraham. De este modo podremos ver cuán enorme paradoja es la de la fe; una paradoja capaz de convertir un crimen en una acción sagrada y agradable a Dios; una paradoja que le devuelve de nuevo su hijo a Abraham; una paradoja, en definitiva, que no puede explicarse por ningún razonamiento, ya que la fe comienza cabalmente donde terminan los razonamientos" (edición citada, pp. 75-76).

El pastor de "El viento" asegura a su hijo lo siguiente: "Alcanzo la evidencia de un contrasentido que no se puede entender por la mente ni por la percepción vital: el contrasentido de ser un asesino y un parricida para ser un santo" (O. C. III, p. 599).

JOSE MARIA PEMAN

El gaditano José María Pemán (1897-1981) cultivó todos los géneros literarios. Fue poeta, dramaturgo, novelista, ensayista, orador y periodista. Su vena fácil legó a la literatura contemporánea una nutrida producción.

A pesar de esta diversidad genérica, el tema del protestantismo lo encontramos únicamente en las conferencias y en los artículos periodísticos. La excepcional alusión encontrada en una pieza dramática como La hidalga limosneta, estrenada el 14 de noviembre de 1944, en el Teatro de la Comedia, de Madrid, nos permite reseñarla en primer lugar.

La crítica teatral apuntó entonces que la obra se ceñía a los patrones del teatro clásico. Pese a todo, o tal vez por eso, el público no le tributó un interés especial. La acción, que tiene lugar durante el reinado del emperador Carlos V, se desarrolla en once cuadros divididos en dos partes. El cuadro IX presenta a don Francín. Es un caballero español, especie de donjuán alboratado y amigo de las mujeres, que se confiesa luterano simplemente "por irle a la mano a esa canalla frailuna que entristece al mundo". En cierta ocasión, al llegar a casa de la judía Raquel, en donde están también los judíos Jacobo y Torres, el seductor español hace esta declaración de epicureísmo religioso:

" DON FRANCIN

¡Al fin!

Yo no soy un galopín
de luterano. La protesta
según dijo fray Martín
cifra así su dogma entero:
'Peca fuerte más de suerte
que la fe busca primero'.

¡Yo me adelanto a Lutero
en eso de pecar fuerte!

TORRES

Luego no sois luterano..

DON FRANCIN

Sí lo soy; mas por ninguna
razón: por irle a la mano
a esa canalla frailuna
que entristece al mundo:

TORRES

¡Vano
luterano el que hacéis vos!

DON FRANCIN

Yo tengo mi ley de Dios;
la ley del dios del Placer" (1).

Los luteranos son para Francín seres de conducta envilecida y canallesca, rasgos estos que luego veremos atribuidos a los reformados directamente por Pemán.

Esta visión despectiva y tópica del protestantismo no variará en sus escritos hasta que las aguas revisionistas del Concilio se lleven parte de estos rutinarios y tradicionales juicios que arrancan de Juan Cocleo.

En una ocasión el autor de El divino impaciente hizo una "Autopresentación" en la Tertulia Literaria del Instituto de Cooperación

Hispanoamericano, a instancias de los miembros de ésta. Al hablar de su público, José María Pemán dijo de sí mismo:

"A Pemán se le ha supuesto que tiene 'su público'. Algo así como si cuando estuviera escribiendo sus obras le estuvieran tirando de una manga un jesuita y de otra una duquesa, monopolizando así 'su público': idea tonta, porque los jesuitas suelen ir poco al teatro y menos las duquesas de la invención del cocktail, el bridge y otras soseras que las ocupan de siete a nueve de la tarde" (2).

Bromas aparte, la loa al jesuitismo y a la figura de su fundador. Ignacio de Loyola, es apreciable, sin esfuerzo, en su producción (3). Y a la sombra del capitán de la Compañía hemos encontrado algunas consideraciones particulares sobre el protestantismo, expuestas en un ensayo y una conferencia.

EN EL ENSAYO Y EN LA ORATORIA

Pemán se ocupa del fundador de la Compañía de Jesús en un ensayo y en una conferencia. El primero lleva por título "San Ignacio de Loyola" y constituye una defensa de su personalidad ante las desfiguraciones realizadas por cierta literatura antijesuitica. Parte Pemán de una premisa propia de un panegirista católico, como es la de considerar que "Dios utiliza a los santos como para eencarnarse en ellos y lograr sucesivas y parciales redenciones de la Humanidad frente a sus grandes crisis y problemas" (4). Lo que estaba en una situación crítica y problemática era la catolicidad a causa de la rebelión protestante. Se imponía la necesidad de entregarse sin embargo a reafirmar esa catolicidad quebrada e imponer la unidad, la obediencia y la disciplina, rotas por Lutero, monje de moral alegre e indisciplinado. Frente a estre monje sajón, de laxa conducta, y frente al Renacimiento exaltador de la belleza externa, se alza el disciplinante Ignacio:

"El fue el férreo defensor de la disciplina en el momento en que el

mundo se indisciplinaba. El fue el entorpecedor de la moral alegre y facilitona de Lutero; el fue el aguafiestas del Renacimiento" (III. p. 1305).

Planteamientos semejantes encontramos en la conferencia pronunciada en Buenos Aires, el 21 de junio de 1941 y en un colegio de jesuitas, con el título de "San Ignacio de Loyola frente a la Reforma y el Renacimiento". Es una loa hecha desde el punto de vista del nacionalcatolicismo propio de la posguerra (5).

Loyola es contemplado otra vez como instrumento providencial que en la época crítica de la Reforma y el Renacimiento significaba la solución a aquel instante histórico en que se pasa de la Edad Media a la Moderna. La Edad Media fue la etapa que asimiló todas las revoluciones por la absorción que hicieron de ellas las figuras de San Francisco de Asís, Santo Tomás y San Alberto Magno. En cambio en la Edad Moderna no se produjo la absorción de las novedades ideológicas que traían el Renacimiento y la Reforma. Esta falta de catalizador produjo la herejía protestante y el paganismo renacentista. Tan sólo un hombre y un país fueron capaces de fagocitar en un rincón de Europa los nombres que surgieron en esa transición de edades: San Ignacio y España. Para Pemán, el fenómeno no consistió en que España rechazó intolerantemente la Reforma y se opuso al Renacimiento, sino que nuestro país tuvo su propia Reforma y su propio Renacimiento.

"Y España en aquel momento, contra lo que se ha dicho, no rechaza intolerantemente nada, sino que asimila progresiva y fogosamente todo. No rechaza la Reforma, sino que hace una Reforma suya dentro de la ortodoxia, que es la de Santa Teresa, la de San Pedro de Alcántara, la de San Ignacio de Loyola, la del Concilio de Trento, que es eminentemente español. No rechaza el Renacimiento, sino que hace un Renacimiento suyo, en el que reelaborando, con un sentido nuevo y renacentista, las esencias medievales, el romancero se convierte en teatro y la Cristiandad se convierte en Imperio y la

Escolástica se convierte en 'Derecho de Gentes' " (V, p. 1656).

La falta de ruptura con la tradición medieval y sobre todo la oposición española a la Reforma, que Pemán niega, son las causas que pueden explicar el hecho de que en España haya sido tan difícil seguir el ritmo evolutivo que Europa siguió en las sendas del pensamiento, de la economía, y de la libertad.

Para Pemán no hay rechazo de la Reforma en España, sino asimilación. Pero resulta difícil aceptar esta idea si nos asomamos a la historia y vemos el celo inquisitorial español en aquellos momentos, sobre todo a partir de 1558 (6).

El providencialismo católico desde el que nos presenta la misión salvadora de Ignacio y España llega hasta el maniqueísmo insupeable de considerar que Dios está de parte de los católicos al permitir, o mejor, predisponer que el grito de rebeldía que Lutero lanzó en Worms fuera pronunciado en el mismo momento en que el capitán caía herido en Pamplona:

"Dije antes que en los grandes momentos de crisis Dios echaba en un platillo de la balanza un Santo que pesara tanto como las angustias y los problemas de la hora. Nunca ese equilibrio cronológico aparece tan claro como en el caso de Ignacio de Loyola. El mismo día - ¡fijaos bien-, el mismo día, cronológicamente, en que allá, en la Dieta de Worms, daba Lutero su definitivo grito de rebeldía, caía herido en Pamplona un capitán vasco, un soldado español que se llamaba Iñigo de Loyola. Dios le arrojaba en el otro platillo para que pesara en definitiva, más que el monje de Worms" (V, p. 1657).

¿Dios está con nosotros y contra la herejía? Ignacio y España, por medio de estas predeterminadas coincidencias cronológicas, se convierten, por voluntad divina, en cumplidores de un destino trascendente: salvar la civilización cristiana occidental. Con esta tesis iluminista, nuestros soldados imperiales son albaceas; y sus espadas, "más que un instrumento

de dominación eran como un rayo claro de la lira de Trento y de la verdad de Dios" (V, p. 1661). El parentesco ideológico con el reaccionarismo español y con Menéndez y Pelayo es estrechísimo.

La importancia que este arrebatado catolicista concede al providencial Ignacio y su tarea misionera culmina en el parangón que establece con la figura redentora de Cristo:

"El era el Capitán de uno de los bandos de aquella gran lucha de la hora, como España era el Cuartel General. Por eso ha llegado a nosotros, escupido y acardenalado, porque era como el 'Ecce Homo' de aquella segunda redención del mundo" (V, p. 1665) (7).

EN LOS ARTICULOS

La figura de Ignacio aglutina referencias al tema protestante. Pero hay otros asuntos en los que emerge de nuevo, aunque con más heterogeneidad como corresponde al tipo de escrito en que lo expone: el artículo periodístico. Los escritos nacidos para la prensa diaria brotan de la realidad inmediata, proteica, multiforme, que esa misma prensa ofrece, y por esta razón cualquier aspecto de la vida social o política puede suscitar el comentario o la reflexión y permite introducir en ellos opiniones relativas al protestantismo.

Así sucede con el que lleva por título "Crueldad", que parte del proceso a que fue sometido un abogado ginebrino llamado Jaccoud, que, ilustre y respetado por su conciudadanos y señalado para posible ministro, se descubre como hombre de doble vida, adúltero, fotógrafo pornográfico y asesino.

La intención del articulista es dejar sentado que la crueldad es una pasión universal humana que tiene dos modos distintos de manifestarse: el del crimen individualizado, propio de los países nórdicos y protestantes; y el de la tragedia colectiva propia del catolicismo. El crimen individual

es resultado de una explosión de soledad propia de hombres que recubren su conducta externa de puritanismo formalista. El crimen nace, pues, al lado del puritanismo y por eso es explicable esa conducta de Jaccoud en un escenario como el de Ginebra, en cuyo aire flota el calvinismo remilgado que lo provoca:

"Con un poco de observación serena y filosófica de las cosas, se llega a la conclusión de que es bastante lógico que Ginebra sea la ciudad de Calvino y la ciudad de Jaccoud. Es decir, la ciudad de las formas correctas y de las crueldades explosivas. Calvino está en el alma, en el aire -además de en una solenne estatua- de Ginebra. Calvino es Ginebra: su exactitud, su formalismo, su corrección. Hasta que un día Ginebra se despereza, se harta de puritanismo: y entonces se convierte en la ciudad de Juan Jacobo Rousseau, romántico, llorón, pervertido, tierno para los pájaros y cruel para los hombres. Calvino era la frialdad evangélica: es decir, la congelación antificiosa de una doctrina cuya esencia es el amor. Predicaba remilgos y castidades, desde el fondo de una sensualidad fría y disimulada. Predicaba fraternidad y era implacable con sus enemigos, hasta el punto de preocuparse de que la leña que había de utilizarse para la hoguera del médico español Miguel Servet, estuviera fresca y verde, a fin de que ardiera más lentamente y la víctima se fuera quemando con morosa lentitud... No hay que extrañarse, pues, demasiado; Jaccoud iba hacia la presidencia de la República por sus correctos modales a lo Calvino. Y ha acabado en la cárcel por su cruel romanticismo a lo Rousseau" (8).

Calvino y el espíritu calvinista provocan una conducta pendular caracterizada por una doblez oscilante entre el crimen o el puritanismo.

Este dualismo moral en que se apoya Pemán para buscar explicaciones de psicología social es también perceptible en otros campos de la realidad. "Fabricación de antipatía" presenta esta duplicidad como una estrategia de todos los reformadores. Con ella manipularon oportunamente

la idea de la libertad, movidos por un fin puramente interesado y egoísta. Comienza el artículo señalando el parecido existente entre el marxismo y otras "religiones de humana invención", no sólo por el léxico sino también por el modo de hacerse e instalarse en la sociedad. Entre las "religiones de humana invención" están el mahometanismo y la Reforma. Tanto los reformadores como Mahoma o los marxistas actuaron primero trazando un plan estratégico y luego lo recubrieron de doctrina. Los reformadores son inventores sin escrúpulos de una religión humana para satisfacer unos intereses abyectos. Y en su formación manejaron la libertad a voluntad:

"No fue muy distinto el ritmo de acción de la Reforma. La tensión del norte contra el sur, de lo germánico frente a lo latino; la subversión frente a Roma; los intereses localistas de los príncipes alemanes; los enjuagues eróticos-conyugales de Enrique VIII, fueron encontrando dóciles principios teológicos a la medida. No hay más que observar su manejo oportunista de la idea de libertad. Como los reformadores eran una minoría, proclamaban el 'libre examen' como raíz teológica de una posición liberal, pero una vez encaramados al poder echaban mano de otro principio contradictorio -la negación del 'libre arbitrio'- para dar expansión a toda la afición dictatorial y fanática que llevaban dentro Calvino o Zwinglio" (VI, p. 618).

Esta utilización oportunista de la libertad entre los reformadores explica, según Pemán, el origen por un lado de la democracia liberal, y de los regímenes totalitarios por otro:

"De ese modo la democracia liberal y la autocracia totalitaria proceden de la misma madre, y juegan, por las dos caras, la misma ficha complaciente y sufrida de la libertad" (VI, p. 618).

José María Pemán reconoce por primera vez que las democracias modernas son hijas de la Reforma. Pero esta verdad incontrovertible, y subrayada por varios profesores de Derecho e historiadores, queda

invalidada por la ceguera ideológica reaccionaria del autor que, como cualquier jerarca antañón, culpa a la Reforma de haber engendrado el totalitarismo socialista (9).

De las grandes columnas de la Reforma, Lutero es el único que no aparece mencionado, aunque sí se citan expresamente los principios luteranos del "libre examen" y el servo arbitrio. No se puede explicar más que por manipulación interesada (vicio que él denuncia) el hecho de presentar la Reforma como una estrategia calculada, o bien por ignorancia de la realidad histórica. Tal realidad sitúa la causa primera del nacimiento de este movimiento religioso en la tragedia íntima de un oscuro monje agustino. La Reforma no nace con premeditación. Brotó como una chispa en el alma sensible de fray Martín y luego saltó a otros campos cuyos pastos agostados dieron fuerza a un incendio de insofocable intensidad. Y todo con gran pesar de Lutero. Además, lo temporal estaba fuera de su meta (10). Sin embargo la Reforma no quedó libre de politización. Pero empezando incluso por la misma Iglesia Católica (11).

Entre las consecuencias que se desprenden de la Reforma protestante, además de la atribución de las democracias liberales y los regímenes totalitarios, sistemas políticos ajenos a la tan inclinada devoción monárquica pemaniana, hemos encontrado en sus escritos el fenómeno del nacionalismo en el plano temporal, y el patetismo y la angustia en el terreno existencial. Y finalmente, la carencia de marco que limite y acote la tendencia incontenible y disolutiva de los principios doctrinales e ideológicos conduce a la politización, o a la confusión de lo espiritual con lo temporal. Veamos todo esto.

En "Cuidado con la última herejía" nos advierte Pemán de la peligrosidad del concepto "nación" entendido como unidad autónoma, contrario a la idea de nación como unidad de destino. Para Pemán el culpable del endiosamiento de lo nacional fue Lutero y la Reforma:

"A los pocos años ya estaban utilizándola [la Reforma] Enrique de

Inglaterra y los príncipes alemanes, para hacer Iglesias nacionales. Porque éste fue el gran parto múltiple de la Reforma: las autonomías nacionales. La "nación" fue el "libre examen" político. Lutero -he escrito alguna vez- fue el padre de las sectas, pero también el padre de las aduanas y de los pasaportes" (VI, p. 815) (12).

"El arca de Salvación" lleva también el tono admonitorio y de exhortación que sugiere el título. El artículo lo motiva la observación de carácter psicosociológico percibida por Pemán al contemplar el rechazo de la organización administrativa y eclesiástica en nombre de una defensa de lo interiorista y personal. Este desdén por las formas tiene un atractivo liberal pero conduce, según Pemán, a una angustia personal, a un patetismo individual que se traduce socialmente en un aburrimiento. Evitar esta salida hacia la angustia, que siendo propio del talante protestante, se puede observar ya en el catolicismo actual, exige un "replanteamiento ordenado y jerárquico de los supuestos de nuestra civilización" (VII, p.502) y atarnos al mástil del arca salvadora para no sucumbir ante ese individualismo interiorista de patética y atónica existencia que nos legó la Reforma:

"Desarmado de ese modo nuestro recelo ante la verdad objetiva, con perfil, orden, dureza, debemos en esta hora, de atarnos con Ulises al mástil para resistir a las sirenas de una verdad integrante personal, interiorista. Suena muy bien esa liberación de todo perfil dogmático y todo orden administrativo, eclesiástico: 'entendiéndote a solas con la Verdad'. No es más que un legado de la Reforma" (13).

"La peligrosa partícula" insiste en la misma idea de disolución de dogmas y de perfiles o límites. Esta falta de cauces conduce a una constante movilidad dogmática, a una incesante repetición, como lo sugiere la partícula re- que interviene como prefijo en la palabra Reforma y Revolución (14).

El artículo lo suscita la ordenación sacerdotal de tres mujeres

protestantes que lleva a cabo el Parlamento sueco. Este hecho decidido por la máxima institución nacional es para José María Pemán "una reforma de la Reforma" (VII, p. 553). La palabra Reforma y la palabra Revolución, como su prefijo re- indica, están sometidas a una evolución mecánica imparable porque nacieron como una idea abierta y sin cauce:

"En Lutero, en Melanchton, en Zuinglio, en todos los grandes reformados, encuentra uno, en la madurez de su vida, esa inquietud por haber abierto la espita del 'devenir', sin orilla ni dique" (VII, p. 554).

Para Pemán "no puede haber reforma estable y fecunda, sino aquélla que hace, desde dentro, con su jerarquía y bajo su dogmática, la propia entidad que se reforma" (VII, pp. 554-555). Como la Reforma luterana se hizo revolucionariamente y prescindiendo de Roma, ese vacío de autoridad se llenó con ese otro poder no teológico, sino político. Por eso:

"Enrique VIII, los príncipes alemanes o Gustavo Vasa no son más que los poderosos mortales a los que se les vino a las manos una política en la que acababa de disolverse una teología" (VII, p.555).

Simplificar unos hechos tan complejos como los que imbrican a la religión y a la política es siempre peligroso, e injusto para la verdad histórica. Y más peligroso e injusto resulta si el observador se acerca a la realidad de la historia con el catalejo del prejuicio ideológico. Los historiadores, que son más objetivos que los propagandistas, no ven la imbricación de la cuestión política y de la Reforma con la unilateralidad con que nos la presenta Pemán. Ni dejan al margen de estas interferencias a la Iglesia católica. Ni culpan de ambición sórdida a los príncipes alemanes o a otras autoridades civiles que se inmiscuían en asuntos religiosos. El profesor de la Sorbona Jean Delumeau, al hablar del particular, dice:

"Los cristianos fueron habituándose a ver guías espirituales en sus

jefes laicos. ¿Qué de particular tiene que los ingleses adoptaran dócilmente las reformas religiosas decidadas por un monarca -Enrique VIII- a quien el mismo Papa pocos años había concedido el título de Defensor fidei? El principio Cujus regio, hujus religio, adoptado oficialmente en Alemania en 1555, había penetrado en las costumbres y en la mentalidad de las masas hacía mucho tiempo. Ante el debilitamiento de la Iglesia, y en una época en que los papas se comportaban con frecuencia como príncipes, las autoridades laicas fueron tomando conciencia cada vez más clara de sus responsabilidades religiosas. Los reyes de Suecia y Dinamarca, los príncipes alemanes, los consejeros municipales de las ciudades del Imperio y de Suiza, que impusieron la Reforma a sus súbditos, lo hicieron muchas veces movidos por un sincero sentimiento cristiano y no por sórdidas ambiciones políticas o financieras" (15).

José María Pemán hace una tendenciosa presentación de la historia intentando llevar las aguas al molino de sus ideas. Con tal pretensión y desde su óptica particular, la ordenación de las tres mujeres por el Parlamento es un producto consecuente de la secularización a que dio lugar la Reforma con su falta de dogma y de autoridad:

"Ese Parlamento que crea sacerdotisas, por mayoría de votos, entre una ley de presupuestos y un plan de enseñanza, es la última respuesta a una reforma que le entregaron desasistida de perfiles pontificios y dogmáticos" (VII, p. 555).

Este laico procedimiento de consagración es un claro ejemplo para Pemán de cómo en los países reformados se da una profunda confusión entre lo espiritual y lo temporal. Por el contrario, en los estados católicos, a quienes los reformados tildan de clericalistas, la distinción de poderes es mucho más nítida. De hecho dice Pemán, el anticlericalismo acusa precisamente esa separación al estar marcando continuamente al clero los límites que pretende sobrepasar.

Por nuestra parte hemos de añadir que esta visión expuesta, más que una opinión personal, es un sofisma. La intrusión del elemento laico en la Iglesia, y viceversa, es comprobable en la historia, muy especialmente a fines de la Edad Media, cuando el protestantismo aún no existía.

EL CONCILIO VATICANO II

El Concilio Vaticano II da pie al católico Pemán para escribir una serie de artículos que a veces rozan nuestro tema. Juan XXIII se propuso la unión de los cristianos, una reforma interior de la Iglesia y una búsqueda de solución cristiana a los problemas del mundo contemporáneo. El escritor gaditano, obediente a la autoridad rectora, se propuso colaborar en esa tarea papal. Con esa intención escribió, entre otros artículos, "Y... ¿por qué no?", "El Concilio, Reforma para unir" y "Renovarse para unir". Los tres con títulos muy elocuentemente ecuménicos.

El primero supone ya una matización de interpretaciones anteriores relativas al origen de la Reforma (16). Pemán ya no acusa a los reformadores de utilizar caprichosamente la libertad, como hizo en "Fabricación de antipatía". Y Lutero no es tan claramente "el padre de las aduanas y de los pasaportes", según escribió en "Cuidado con la última herejía". La sesgada visión de los hechos históricos no es tan oblicua en este Pemán "aggiornatto" cuando afirma:

"Es antihistórico pensar que ni Lutero, ni Calvino, ni Zuinglio, ni ninguno, creyeron estar dividiendo a Europa y la Cristiandad. Creían estar 'reformándola', pero en la misma unidad y totalidad que la Cristiandad tenía" (VII, p. 583).

Los verdaderos causantes de la ruptura de la unidad son para el nuevo Pemán la política y el nacionalismo. De no haber intervenido el poder temporal, el Concilio de Trento hubiera evitado la Reforma. Cuando el escritor se pregunta por los agentes que consumaron la ruptura, responde:

"Lo de siempre: la política. Y en este caso concreto el 'nacionalismo'. La Reforma no iba destinada a la ruptura de Europa, que Trento hubiera evitado a tiempo. Los que la aprovecharon para romper a Europa fueron los absolutismos, las idolatrías nacionales. Las naciones se aprovecharon de la lucha religiosa para proponerse ellas mismas como soluciones apaciguadoras" (VII, p. 584).

Si fue el factor político y temporal el causante de la separación, Pemán considera que los vientos universalistas, supranacionales, que soplaban ya en los años conciliares, serían propicios para reunificar a la cristiandad. Pero todavía hay otro factor coadyuvante para ese fin, como es la tendencia a la reinsención en el catolicismo que se aprecia en él a la derecha del protestantismo.

Pemán encuentra en el mapa plural de las iglesias protestantes dos alas. Una es la izquierda que, llevando al límite máximo el principio de libre examen, ha llegado a desembocar en el ateísmo. Refiriéndose a este sector del protestantismo, escribe en "Visión hacia afuera": "Del examen liberal de la Biblia o Palabra de Dios ha deducido que no es la palabra de Dios" (VII, p. 664). La facción derecha se ha percatado de que por ese liberalismo se le está metiendo en casa el diablo del ateísmo. Y entonces adopta una postura expectante y amistosa ante los pasos de apertura que empieza a dar la Iglesia católica.

Ahora bien, lo antedicho no debe hacernos pensar que Pemán se ha convertido en un ecumenista fervoroso. A la hora de reunificar a los cristianos, en ese momento doblemente propicio que hemos apuntado, deberán ser los protestantes quienes renuncien a su identidad para avenirse al redil católico. Para Pemán la propuesta del papa Juan ha de efectuarse bajo el patrón romano, porque:

"La Iglesia Católica es Europa. La Navidad, la Pascua, la moral, la caridad, la teología, la ermita, la procesión componen la fisonomía radicalmente europea. En cambio es difícil admitir que sea del todo

europeo ese tipo gaseoso, inconcreto y desarticulado de 'cristiano' solitario y personalísimo, que acomoda perfectamente su cristianismo a su nacionalismo y capitalismo, que se limita a releer por su cuenta un solo libro, la Biblia, y reconcentra casi todo su ritualismo en el 'tabú' semanal de un pavoroso y dominical aburrimiento" (VII, p. 583).

Con tales palabras delante no se podrá admitir que la propuesta defendida por Pemán sea la unidad. Se trata más bien de una uniformidad ritual y eclesiástica impuesta desde Roma y encaminada a sepultar el modo de vivir la fe protestante bajo el superestrato católico.

Sin embargo algo sí que ha cambiado en su mentalidad antiprotestante, porque de la consideración de la religión protestante como producto de humana invención, al igual que el mahometismo o el marxismo (recuérdese "Fabricación de antipatía"), Pemán ha pasado a pensar que "los protestantes fueron originariamente eso: cristianos que protestaban" (VII, p. 698-699). Y ahora, cuando mediante el Concilio los católicos busquen soluciones a los problemas del mundo contemporáneo, estos mismos católicos estarán "protestando", o lo que es lo mismo "protestantizando". La Protesta del siglo XVI había quedado desplazada. Y así, después de dirigirse a los protestantes para preguntarles "¿por qué no protestamos juntos del mundo que tenemos delante?", escribe en "El Concilio, reforma para unir":

"Todo aquel bagaje de corrupción temporal que fue, en gran parte, objetivo de la Protesta, quedó desplazado fuera de nosotros. Frente a ese mundo que tenemos delante, somos 'protestantes' todos. La protesta es ahora un vínculo de unidad" (VII, p. 699).

La apertura ecuménica de Pemán no es tal. Tiende la mano a los protestantes para atraerlos a la uniformidad católica. Su ecumenismo es reduccionismo y eliminación.

Pese a todo, podíamos concluir diciendo que hay dos Pemanes ante el problema protestante: el preconiliar, reaccionario y decimonónico; y el postvaticanista que atempera sus arremetidas antiprotestantes. Pero en una y otra época siempre se muestra contrario a la disolución de los lazos que atan mediante autoridad y jerarquía las tendencias individualistas, espirituales o temporales, nacidas de la Reforma. Emilio Gasco Contell ensalzó las cualidades intelectuales y verbales de Pemán y le consideró como un "encendido orador de la catolicidad" (17). Siendo verdad lo que dice este estuioso de Pemán, hemos de precisar que se quedó corto, pues no limitó su defensa del catolicismo a la oratoria. En las glosas periodísticas también cumplió como buen apologista.

NOTAS

1. José María Pemán, Obras completas, IV, Madrid, Escelicer, 1950, pp. 1145-1146.
2. Obras completas, VI, 1964, pp. 253-254.
3. Además de los ensayos y conferencias centrados en San Ignacio, Pemán es autor de una antología poética titulada Poesía nueva de jesuitas, Madrid, CSIC, 1948, donde recoge poemas de catorce autores nacidos a partir de principios de siglo, y entre los que destacan los navarros Angel Martínez y Ricardo García-Villoslada, el madrileño José María de Llanos y otros jesuitas hispanoamericanos.
4. Obras completas, III, 1949, p. 1303. El ensayo en cuestión forma parte de Ocho ensayos religiosos.
5. Se encuentra en Oratoria, Obras completas, V, 1953, pp. 1650-1677.
6. Bartolomé Bennassar en Inquisición española: poder político y control social, Madrid, Editorial Crítica, 1981, tiene el capítulo VIII dedicado al rechazo de la Reforma y al control del pensamiento. A fines del siglo se ha consolidado un estado de mentalidad social inmune al contagio luterano, gracias a espectaculares actos de fe y a la labor pastoral de la Iglesia. Vid. p. 252 principalmente. Respecto de la deuda que la modernidad tiene para con el protestantismo, vid. Gregorio Peces-Barba Martínez, Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales, Madrid, Editorial Mezquita, 1982, pp. 87-122 con abundante bibliografía al pie de página. Por lo demás, esta visión pemaniana de hispanófilo es consonante con el Unamuno antieuropeísta y patrioter que presenta nuestra cultura del XVI a redropelo de las corrientes europeas del momento: Renacimiento y Reforma. Vid. "Don Quixote en la tragicomedia española contemporánea", último ensayo de Del sentimiento trágico, O.C. VII, Ensayos espirituales, Escelicer, Madrid, 1966, p. 289; también T. IV, p. 1119.
7. En O.C. III, p. 1305 insiste en lo mismo. Ignacio Elizalde, cuando espiga el tratamiento de Loyola en nuestra literatura no recoge esta sublimación sin medida. (San Ignacio en la Literatura, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca y FUE, 1983.)
8. Obras completas, VI, Madrid, Escelicer, 1974, p. 445. La descripción de los últimos momentos de Servet y la colocación de leña verde dice Roland H. Bainton que "procede de una fuente anónima hostil a Calvino" (Servet, el hereje perseguido, Madrid, Taurus (Ensayistas), 1973, p.217).
9. Para un convencido monárquico como Pemán, toda negación de autoridad personal es una negación de la monarquía. No nos extraña, pues que vea con antipatía los sistemas de poder no personal.

Sobre los orígenes de las ideas democráticas y el protestantismo, véase José Antonio Álvarez Caperochipi, Reforma protestante y Estado moderno, Madrid, Civitas, 1986, pp. 141 y ss. Y también la obra ya mencionada de Gregorio Peces-Barba Martínez.

10. Lucien Febvre dejó escrito hace tiempo que a Lutero no le interesaba organizar una nueva Iglesia, ni erigirse en conductor de masas, ni pactar con los príncipes para asegurar su doctrina. Sólo le preocupaba tener quietud en Dios. (Véase Martín Lutero: un destino, México, FCE (Breviarios), 1ª edic. 5ª reimpresión, 1983, pp. 72, 116, 160-161 entre otras. El propio Pemán lo afirmaría, en parte, más tarde en el artículo escrito ya en un ambiente conciliar que lleva por título "Y... ¿por qué no?", que comentaremos luego.)
11. Teofánes Egido afirma con rotundidad que "el luteranismo (es decir, el Evangelio, la Reforma, el propio Lutero) fue politizado por todos. En primer lugar por Roma, cuyos papas, salvo el excepcional y efímero Adriano VI, se hicieron sordos a la única solución eclesial: el concilio temprano" ("Lutero desde la historia", en Revista de Espiritualidad, vol. 42, 168-169, julio-diciembre, 1983, pp. 421-422).
12. Por este nacionalismo, por este separatismo, y por el enfrentamiento de lo germánico frente a lo latino que hemos encontrado en algún texto citado, Pemán ha visto el germanismo de Hitler en Lutero. Del mismo modo percibe la insularidad de los estadistas británicos Pitt y Disraeli en Enrique VIII. (Leáse "Visión hacia afuera", en vol. VII, p.664).

El emparejamiento de Lutero y Hitler también lo hizo José María Gironella. En el prólogo a La marea, escrita en 1948 (Barcelona, Planteta, 5ª, edición 1963), Gironella dice que escribió esta novela, en que relata la aventura de la Alemania nazi, "rodeado de mapas de Alemania y en presencia de dos retratos de Hitler y de Lutero, que no cesaban de mirarse con cierta perplejidad" (p.8).

13. Obras completas, VII, Madrid, Escelicer, 1965, p. 501.
14. Con sentido peyorativo había interpretado ya esta partícula latina re Miguel Unamuno en un artículo titulado "¡Res = nada!", publicado en Nuevo Mundo, el 22 de marzo de 1918. Véase Obras completas, VII, Madrid, Escelicer, 1966, p. 1384.
15. La Reforma, Barcelona, Labor, 4ª edic. 1985, p. 18.
16. Pero no hay que acentuar demasiado esas modificaciones mentales. A la vista de lo que exponemos, nos parece exagerada la revisión ideológica que dice haber tenido Pemán a consecuencia del Concilio. En un cuestionario que le hizo la periodista Marisa Ciriza, ésta le preguntaba:

"- Qué piensa de la renovación producida en la Iglesia Católica por el Concilio Vaticano II?". Y Pemán respondía:

"- Personalmente, esa renovación me ha influido extraordinariamente, y de un modo muy rápido. Al día siguiente de terminar la gran aventura religiosa y temporal que el Concilio fue, ya me sentí invitado a revisar muchos pensamientos, rutinas y patinajes mentales" (Biografía de Pemán, Madrid, Editora Nacional, 1976, p.141).

17. Pemán, Madrid, Epesa (Grandes Escritos Contemporáneos), 1974, p. 45.

MIGUEL DELIBES

La andadura literaria del vallisoletano Miguel Delibes (1920) es ya muy larga y ha ido ganando prestigio y calidad desde que en 1948 logró el premio Nadal con La sombra del ciprés es alargada. Su producción ocupa una amplia relación de títulos. En un ensayo de clasificación con criterios genéricos se pueden establecer los siguientes grupos: novelas, con un número muy próximo a la veintena; diarios; libros de tema cinegético y ecológico; artículos recopilados; narraciones breves y libros de viajes (1).

UN MANUAL DE HISTORIA

Además de estos cinco apartados, debo señalar que Miguel Delibes es también autor de un sencillo manual de Historia para alumnos de los primeros años de Bachillerato. Se titula Síntesis de Historia universal y de la Civilización (1949) (2). Cuando menciono esta obra y la añado a la nómina de las otras salidas de su pluma, no me guían afanes detallistas ni pruritos puntillosos. Pese a que no entra dentro de lo estrictamente literario, es importante tenerla en cuenta porque contiene una visión del tema que me ocupa en el trabajo. Por ello es forzoso considerarla.

El tema XXIII del programa de dicho manual lleva este epígrafe: "La Reforma protestante". La finalidad didáctica del libro, dada su naturaleza, impone la necesidad de sintetizar las múltiples y complejas causas de la Reforma en cuatro puntos principales, enunciados así:

"Muchas fueron las causas de la Reforma; entre ellas podemos citar: 1ª La enemistad tradicional entre alemanes e italianos. 2ª La corrupción de las costumbres en el clero. 3ª La envidia de los laicos por las riquezas y privilegios de la Iglesia, y 4ª Las ideas del Renacimiento y el especial carácter de Martín Lutero" (p.114).

La última de ellas será desarrollada en la pregunta siguiente. En su explicación, Delibes no se distingue de los historiadores (sin que le consideremos historiador) más antiprotestantes o de los jerarcas más antiluteranos. Lutero es el monje agustino rebelde e insumiso que incapaz de dominar su soberbia y su vanidad se lanzó impertinentemente a reformar la Iglesia:

"Lutero, al sentar las premisas de su Reforma, se dejó llevar sobre todo por un pecaminoso menosprecio a la autoridad del Papa. Era un hombre soberbio y vanidoso y su vanidad y su soberbia le empujaron a 'reformar' la Iglesia como si fuese él, un modesto religioso agustino, el más llamado para efectuar esta reforma" (p. 114-115) (3).

Este desenfoque histórico también es evidente cuando explica las causas del origen del cisma inglés. En Inglaterra la Reforma se expone desde un punto de vista 'volteriano', es decir, imputando su nacimiento a la sensualidad de Enrique VIII. Dice el joven levítico Miguel Delibes:

"Si existe una revolución religiosa en esta época que repugne a toda conciencia recta por lo que en ella hay de torcido e inmoral, principalmente en sus orígenes, es la reforma religiosa efectuada por Enrique VIII en Inglaterra. Fue la sensualidad de este rey la que apartó a Inglaterra de la Iglesia Católica" (p.117).

Este modo de ver el nacimiento del protestantismo inglés es sin duda simplista y sectario a la luz de interpretaciones más serenas, objetivas y acertadas (4).

Por tanto el enfoque de la Reforma en Alemania y en Inglaterra, como resultado respectivamente de la insumisión y la soberbia de un monje y la sensualidad de un rey, arrastran una deformación histórica de los hechos que no sabemos si es imputable a la circunstancia del momento sociocultural y religioso de la época o a la verdadera opinión del joven

Delibes, o ambas cosas. Sea como fuere, es cierto que fuera de este libro el escritor apenas se volverá a ocupar de los protagonistas de la Reforma; aunque sí hemos hallado algunas consideraciones del protestantismo en la novela y en los libros de viajes.

EL PROTESTANTISMO EN LA NOVELA

El camino (1950) registra el primer testimonio protestante en su novela. Esta deliciosa obra, perteneciente a la etapa realista del escritor (5), narra la desazón que produce en el niño Daniel, apodado el Mochuelo, el hecho de pensar que tiene que abandonar el pueblo castellano en donde vive para cursar el Bachillerato en la ciudad y emprender con ello el camino del progreso. Entre los retratos femeninos de los personajes que pueblan la novela, además de las Cacas y las Lepóridas, están las Guindillas, dos hermanas de carácter agrio. La mayor de ellas, Lola, es tendera. A su desagradable aspecto físico acompaña en el plano espiritual "un afán inmoderado de meterse en vidas ajenas y un vacío y siempre renovado repertorio de escrúpulos de conciencia" (6). A don José, el cura, le confiesa estas preocupaciones morales. Una de ellas, insulsa y mema, tiene que ver con el protestantismo:

"- Don José, no sé si me podrá absolver usted. Ayer domingo leí un libro pecaminoso que hablaba de las religiones en Inglaterra. Los protestantes están allí en franca mayoría. ¿Cree uste, don José, que si yo hubiera nacido en Inglaterra, hubiera sido protestante? Don José, el cura, tragaba saliva:

- No sería difícil hija.

- Entonces me acuso, padre, de que podría ser protestante de haber nacido en Inglaterra" (pp. 42-43).

Estas palabras demuestran hasta qué punto la conciencia de muchos españoles se hallaba impregnada de una imagen del protestantismo como

religión pecaminosa rayana en el delirio al suponer el hecho como un preterible cuya imposibilidad de realización es absoluta.

Esta desatinada consulta parece prolongar una irracional mentalidad acerca del protestantismo y demuestra la insistencia con que en general se prevenía a la feligresía católica -aunque no parece ser este el caso de don José- contra el protestantismo por parte de padres o clérigos (7).

El camino supuso un acontecimiento no sólo en la obra de Delibes sino también en la novelística de posguerra (8). Pero más significativa literariamente es a nuestro juicio la aparición de Cinco horas con Mario (1966). Con ella abre la senda del experimentalismo. Y desde el punto de vista temático no es menos relevante, pues la obra pone de manifiesto la falta de entendimiento entre Mario, un hombre abierto y comprometido con su ideario, y su esposa Carmen, mujer simple, tradicionalista y cerrada a toda innovación (9).

La anécdota narrativa va precedida de una esquela mortuoria que notifiica la muerte de Mario Díez Collado, de 49 años, ocurrida el 24 de marzo de 1966. Es un curioso procedimiento el de la esquela, y entonces debió de llamar la atención de Delibes (10). Por él, el autor nos presenta de antemano las señas de los protagonistas de la historia.

Durante las horas que preceden al entierro, Carmen Sotillos se encierra en la alcoba donde yace amortajado su difunto esposo. El velatorio de Carmen sirve para exponer en su monodiálogo caprichoso e incontrolado los diversos aspectos de la vida conyugal, bien sean ideológicos, económicos, familiares, o íntimos.

Estos asuntos surgen de una manera también muy particular y con un gran rendimiento para caracterizar a los personajes desde el punto de vista religioso; asunto este de la religión muy importante en la novela, y por eso seguramente se la dedicó a José Jiménez Lozano, afín en su pensamiento religioso al Mario de la ficción, según Umbral (11). Entre un

preludio y un epílogo, se suceden veinticinco capítulos, iniciados todos ellos por palabras en cursiva que corresponden a los textos que Carmen halla subrayados en la Biblia de Mario (12). Esas palabras subrayadas demuestran una lectura reposada del texto sagrado y provocan en la viuda de Mario esos monodialogos llenos de recriminaciones hacia el marido.

Los textos bíblicos iniciales además de desencadenar los diálogos y reproches de Carmen nos definen el carácter del matrimonio. El hecho de que Mario leyese y subrayase la Biblia denota que el talante religioso y el espíritu ético en que fundaba su conducta se asentaba en los principios cristianos de la más pura renovación postulada por el Vaticano II (1962-1965) (13). Diríamos que Mario era un hombre que, con préstamo frecuente en la época, podíamos calificar de aggiornado, posconciliar.

Carmen, por el contrario, contrapuntea esa actitud renovada, tanto desde el punto de vista formal como ideológico. Su discurso suelto, tambaleante, está empedrado de términos y expresiones religiosas gramaticalizadas y muertas. De este modo el mensaje comedido, ordenado, sentencioso, vivo y vivido de la Biblia subrayada por Mario contrasta con la superficialidad del sentimiento religioso que revelan las expresiones desamentizadas que salpican el inconexo flujo verbal de Carmen.

En cuestiones religiosas, como en otros asuntos ideológicos, Mario es el cristiano ecuménico abierto al futuro y Carmen la católica irreformable, intransigente, anclada en el pasado. Y encarnan las dos tendencias que existían en la Iglesia de la España de entonces, escindida por el mensaje del Concilio y la actitud de mano tendida hacia los hermanos separados propugnada por Juan XXIII (14). Las distancias ideológicas más grandes se manifiestan precisamente en relación con la postura que adoptan Mario y Carmen respecto del protestantismo. Existen rumores de que Mario, en su tolerancia fraternal, ha llegado a mantener reuniones de oración con los protestantes. Tal extremo producirá en Carmen una exaltada reacción. De haber sido confirmado el hecho, cosa que nunca intentó averiguar, su esposa habría llegado a preferir la muerte o la

desconsideración social proveniente de haber engendrado hijos naturales, antes que la deshonra de haber convivido con un renegado:

"Una cosa, Mario, aquí, para inter nos, que no me he atrevido a decirte antes, escucha: yo no daré un paso por informarme si es cierto lo que dice Higinio Oyarzun de que te reunías los jueves con un grupo de protestantes para rezar juntos, pero si sin ir a buscarlo alguien me lo demostrase, aun sintiéndolo mucho, hazte a la idea de que no nos hemos conocido, de que nuestros hijos no volverán a oírme una palabra de ti, antes prefiero, fíjate bien, que piensen que son hijos naturales, que con gusto tragaré ese cáliz, que decirles que su padre era un renegado. Sí, Mario, sí, estoy llorando, pero bueno está lo bueno, que yo paso por todo, ya lo sabes, que a comprensiva y a generosa pocos me ganarán, pero antes la muerte, fíjate bien, la muerte que rozarme con un judío o un protestante. Pero ¿es que vamos a olvidarnos, cariño, de que los judíos crucificaron a Nuestro Señor? ¿Adónde vamos a parar por este camino, si me lo puedes decir? Y por favor, no me vengas con historias de que a Cristo le crucificamos todos, todos los días, cuentos chinos, que si Cristo levantara la cabeza, da por seguro que no vendría a rezar con los protestantes" (pp. 89-90).

Este radicalismo visceral que Delibes pone en el alma de una mujer de los años sesenta emparenta ideológicamente con formas de pensar que Galdós atribuyó en Rosalía al padre de esta muchacha cuando pretende casarse con el sacerdote protestante Horacio Reynolds (15). Ha pasado casi un siglo desde que Juan Crisóstomo de Gibralfaro desease vehementemente la muerte de Rosalía antes que cederla en matrimonio a un protestante. Sin embargo Carmen Sotillos nos remonta desde 1966 a los tiempos de ese carlista de Castro Urdiales. El reloj parece haberse detenido cuando vemos a esta provinciana anclada en la más irracional y agreste intolerancia decimonónica puesta en solfa por Delibes.

El Concilio ha venido a remover la moral y el orden tradicionales

existentes en las conciencias católicas. Ello produce reacciones encontradas. En el sector renovador alienta un espíritu de coexistencia que, unido a la Ley de Libertad Religiosa que se estaba estudiando entonces, crea un clima favorable para la expansión del protestantismo. Por contra, en una provinciana de rígidas costumbres conservadoras y modos de pensar tradicionales e incultos, toda esta tendencia renovadora y tolerante le producirá escozores y repeluznos irreprimibles:

"¿Pues no salen ahora con que los protestantes van abrir una capilla aquí, en la esquina? Pero ¿es que estamos bien de la cabeza, imagínate, con cinco criaturas? ¿Con qué tranquilidad les va una a dejar salir de casa? Es que no quiero ni pensarlo, Mario, que esto nos pasa porque no sois como debierais, la gente no medita ya en el Más Allá, ni tiene principios ni nada que se le parezca" (pp. 115-116) (16).

Para Carmen Sotillos la disolución de buenos principios y el cambio de consideración hacia los protestantes, que de ser encarnaciones satánicas pasan a ser buenos, se debe al nuevo aire introducido en la Iglesia por Juan XXIII. "Yo creo -dice Mari Carmen- que ese Juan XXIII, que gloria haya, ha metido a la Iglesia en un callejón sin salida" (p. 144). Y más adelante añade:

"Este buen señor ha hecho y ha dicho cosas que asustan a cualquiera, no me digas, porque si a estas alturas, también va a resultar que los protestantes son buenos, acabaremos por no saber dónde tenemos la mano derecha" (p. 145).

Mari Carmen Sotillos es el ejemplo de ese sector intransigente de la Iglesia católica reacia a los cambios derivados del Concilio. Educada en la tradición religiosa de creer que son enemigos todos lo no católicos, ve que se quiebran esos modos de considerar a los protestantes en el seno mismo de su propio hogar. Al contrario que Mario, ella fue incapaz de sumarse a la corriente renovadora de la Iglesia. Su procedencia social

("mamá -dice a Mario- provenía de una familia muy acomodada de Santander", p. 71), que lleva aparejado un espíritu conservador católico, y la falta de cultivo intelectual -tan solo el que podía contagiarle el catedrático de Instituto que fue su marido, y que al parecer le resbalaba- se alzan en ella como un muro de contención para cualquier corriente de libertad religiosa o de pluralidad de cultos.

Mario provocaba el ánimo de su esposa con las reuniones de oración que mantenía con los protestantes. Pero en otra novela posterior, 377A, madera de héroe, premio Ciudad de Barcelona, 1987, otro personaje de profesión liberal como es Jairo, causará asombro entre alguno de los bienpensantes descendientes de don León de la Lastra al saber éstos que mantenía reuniones, esta vez los martes, con jóvenes protestantes de Madrid:

"Una tarde, tía Cruz, el rostro encendido a pesar del albarino, enriqueció el anecdotario de Jairo con una inimaginable revelación:

- Marina me ha dicho que en Madrid se reunía todos los martes con jóvenes protestantes.

- ¡Cielo santo!

Terció Felipe Neri:

- No me sorprende. Los secuaces de Lutero en Madrid van en aumento.

- Lutero, el primero en levantar bandera contra el Papa.

- ¡Ah!" (17).

Tratemos de precisar el momento temporal del hecho. La acción novelesca comienza en 1927. Este es el año en que también Jairo va destinado a la Audiencia de la capital de provincias, donde transcurre parte de la novela, después de haber aprobado las oposiciones a Juez (18). Era entonces un hombre "maduro y soltero" (p. 127). Suponiendo que fuera coetáneo de los jóvenes con quienes se reunía, esto debía suceder en torno a 1920. Por esas fechas la realidad parece desmentir las palabras de Felipe Neri. El número de los "secuaces de Lutero" no había experimentado

crecimiento significativo en España a tenor de lo que podemos leer en La religión en la República Española ya citada. Los autores de este libro se hacen eco de un informe presentado en Sevilla en 1930, según el cual el número de evangélicos en España era semejante al existente veinte años antes. Salvo que Madrid fuera excepción, no hay concordancia entre realidad y ficción:

"En su informe presentado en Sevilla a la conferencia de Obreros Evangélicos en 1930, [P. J. Buffard] afirma: 'Durante los veinte años últimos es muy difícil sostener que haya habido ningún progreso visible en la obra evangélica de España. Nuevas congregaciones se han formado; pero otras han desaparecido. Creo que, poco más o menos, hay el mismo número de miembros que había hace veinte años'. Esta opinión es justificada" (19).

Debemos suponer por tanto que, salvo excepción, repito, el aumento estimado por Felipe Neri puede deberse a una alarmista magnificación de la variación numérica positiva de los protestantes, propia de su ideología conservadora y tan opuesta a esa religión.

En cualquier caso, los datos estadísticos que conozco y que están más próximos a esas coordenadas temporales eran, para los años iniciales de la República, los siguientes en Madrid: número de iglesia, 9; pastores, 5; evangelistas colportores etc., 50; miembros comulgantes, 789; alumnos en escuelas dominicales, 648 (20). La falta de datos referidos a años anteriores impiden establecer la valoración oportuna mediante cotejo.

EL PROTESTANTISMO EN LOS LIBROS DE VIAJES

Las impresiones y recuerdos de sus andanzas "por esos mundos" los recoge Delibes en los títulos Un novelista conoce América, Por esos mundos, Europa: parada y fonda, USA y yo, La primavera de Praga y Dos viajes en automóvil. Suecia y Países Bajos.

Los asuntos que guardan relación con el protestantismo sólo se encuentran en los libros citados en último y antepenúltimo lugar, es decir, en USA y yo (1966) y Dos viajes en automóvil. Suecia y Países Bajos (1982). Empecemos por orden.

A mediados de los años sesenta, Miguel Delibes realizó un viaje a los Estados Unidos. El choque de este castellano con la cultura y los modos de vida americanos quedó reflejado en USA y yo, donde apunta los aspectos que ese mundo en la cima del progreso le ofrecía. Apreciaciones diversas observadas por la mirada atenta del viajero van desfilando por sus páginas con la admirable sencillez que caracteriza su prosa: laboriosidad, educación, gastronomía, confianza en el hombre, prosperidad, la muerte, el campo, la economía, la política... y la religión.

Por supuesto, un hombre sensible al fenómeno religioso, y llegado de España, donde por entonces corrían ríos de tinta desatados por el Concilio y la libertad religiosa, no podía pasar inadvertido ante "la complejidad religiosa de este país" y el grado de convivencia de las distintas religiones. La multiplicidad es tanta -dice Delibes- que se hace necesario anunciar los cultos y conferencias o celebraciones en periódicos y otros sistemas de orientación. Pero lo que parece sorprenderle es ese grado de convivencia entre la atomizada realidad religiosa:

"Estos anuncios en los diarios constituyen la demostración más palmaria de la complejidad religiosa de este país y, en particular, de la atomización de la rama protestante del cristianismo. No obstante, todas estas religiones, y las sectas divergentes, conviven pacíficamente allí [...]. América constituye, a estos efectos, un buen modelo de lo que la libertad religiosa debe ser" (p. 145)(21).

Pero no es sólo el encomiable ejemplo de convivencia civilizada lo que sorprende a este español. La libertad religiosa contribuye a crear un espíritu de profundización en la propia fe y un estímulo de superación personal y de edificación:

"El hecho de existir en la acera de enfrente -o a los costados- otros templos de otros credos, empuja al individuo religioso a un sentimiento más profundo de su fe y le despierta una conciencia de ejemplaridad, por supuesto sin prédicas ni pretensiones de proselitismo" (p. 145-146).

No hace falta mucha agudeza para darse cuenta de que Miguel Delibes se está pronunciando por la libertad religiosa. Esta libertad y esta pluralidad tan beneficiosas espiritualmente adquieren mayor relieve si las ponemos en relación con la intolerante actitud que manifestaba Carmen Sotillos. La novela y el libro de viajes son coetáneos, pero las coordenadas espaciales son bien distintas. El matrimonio español no ha logrado en el microcosmos del hogar lo que en el vasto país americano es paradigma de convivencia y aliento de ejemplaridad.

Sin embargo esta coexistencia pacífica y edificante no existió siempre. Los pioneros americanos llegaron a Norteamérica empujados precisamente por el hostigamiento recibido en su país de origen. Y con ellos llegaron a América las luchas religiosas de esos países. Ahora bien, ¿cuáles fueron las razones que hicieron posible esa convivencia? Según el viajero castellano, son dos: el desarrollo del espíritu cívico y de la prosperidad y el convencimiento de la inutilidad de los métodos violentos:

"La convivencia viene de la mano del desarrollo del espíritu cívico y de la prosperidad. La abundancia, no ofrece duda, ablanda intransigencias y suaviza pasiones [...]. Esto, junto al convencimiento de que los métodos violentos de imposición, si extenuativos, eran, además, inútiles cuando no contraproducentes, condujeron a los Estados Unidos a la tolerancia, tanto en el aspecto religioso como en el político" (pp. 146-147).

Cuando en su país, España, un sector intransigente de la Iglesia rechazaba por boca de Carmen (de nombre tan español) la libertad y la

convivencia religiosas, cómo iba Delibes a pasar inadvertido ante este panorama tan plural. Se trasparenta su deseo de que en España ocurra lo mismo. Y también es trasparente la coloración católica de su fe si nos atenemos a la interpretación de los datos estadísticos que hace y que le llevan a establecer una "mayoría católica" en Estados Unidos. El tratamiento que hace de los hechos sociológicos es bastante subjetivo:

"Si tendemos la mirada a las estadísticas, advertiremos que en el país predomina la religión protestante, pero si dividimos a los protestantes -o se dividen ellos sólo- en varias decenas de sectas, vendremos a la conclusión de que la mayoría religiosa, o la minoría mayoritaria, la dan en Norteamérica, con gran diferencia, los católicos, con la particularidad de que el número de católicos se multiplica a ojos vistas de año en año" (p. 147).

Se detiene luego en las cifras estadísticas del último año, y si sumamos los números que él mismo nos da veremos que el cómputo total de protestantes asciende a 53 millones, cantidad superior a los 43 millones que suman los católicos. Luego la pretendida mayoría católica, o minoría mayoritaria, es engañosa y falsea la realidad (22).

Dentro de ese polimorfismo religioso norteamericano, dos religiones han atraído su atención: los mormones y los ameish. Los primeros, por el origen que atribuye a su fe el fundador: Joseph Smith fue elegido por un ángel para conducir a los seguidores de la nueva religión cuyas directrices se encontraban grabadas en unos platos de oro existente en un lugar revelado. Según estos platos, se esclarecen de manera sorprendente algunos puntos cruciales, como, por ejemplo, el Descubrimiento. Con sorna escribe Delibes:

"El nuevo continente no había sido descubierto por Colón -como se pensaba- ni siquiera por los normandos, sino por los israelitas que llegaron a través de Alaska a suelo americano varios siglos antes de Jesucristo. Esto no es óbice para que esos israelitas, fundidos con

el elemento indio, recibieran la visita de Cristo en persona para hacerles partícipes directos de la redención. Una friolera" (p. 153).

Aparte el origen fundacional, Delibes se fija también en el carácter profundamente moral de los mormones, a pesar de que en los textos básicos de doctrina se permitiera la poligamia:

"El mormonismo -pese a que la poligamia estaba autorizada por sus 'platos' con objeto, seguramente, de multiplicar lo más a prisa posible el número de prosélitos- es una religión con una profunda base moral, poderosa y de una notable avidez de captación" (p. 154).

De nuestra parte podemos decir que esta autorización para que el varón matrimoniase con varias mujeres estaba basada en un texto del libro Doctrinas y pactos que hacía referencia a las concubinas de ciertos personajes bíblicos. Pero, como deja entrever Delibes, hoy ya no se práctica. Los mormones actualmente se ajustan a las leyes vigentes en el país (23).

Son muy escasas en nuestra literatura las obras literarias que dan cabida a esta religión. Tan sólo nos hemos encontrado con ella en Galdós y en Baroja. El novelista canario alude a los mormones en Angel Guerra (1890-1891) por medio del marino chocho y viciosillo llamado Pito, que visitó la ciudad de Salt Lake, en el estado de Utah, enclave principal de los seguidores de Joseph Smith. Un aficionado al mujerío como era el marinero Pito no podía dejar pasar la oportunidad de comentar la poligamia de los mormonistas, aunque también destaca el alto grado de moralidad existente (24).

Baroja, por su parte, es menos extenso en la referencia a los mormones. Se limita a señalar que forma parte de los magos e impostores existentes en la época moderna (25).

La otra religión que adquiere relieve en las páginas de Delibes es la

de los ameish. Parecidos a los menonitas, son descendientes de los emigrantes suizos. Delibes los considera como "un puritano que ha tenido el valor de afrontar el progreso sin abdicar un camino de su puritanismo" (p. 154). Son muy opuestos a la avidez de captación de los mormones y a la concentración en grandes núcleos urbanos, pues viven recluidos en pequeñas colonias rústicas y sujetos a unos hábitos de vida contrarios al progreso tecnológico, lo cual es más notable si tenemos en cuenta que Norteamérica es el país más mecanizado del mundo.

En la visita hecha a estas colonias, Delibes siente una impresión regocijante al comprobar la vida elemental extremada de estos hombres que basan sus creencias en un retorno literal a la Biblia y que se vuelcan en una agricultura ajena a todos los avances mecánicos, movida no por el motor de explosión, sino por el de sangre:

"La yunta de bueyes, la pareja de mulas y, detrás, el arado y, sobre el arado, hincando la reja a pulso en la madre tierra, el ameish. A estos seres no les dice nada el motor de explosión [...]. En puridad, el ameish y el menonita basan sus creencias en el retorno a la Biblia; no en un retorno y una fidelidad espirituales, sino estrictamente literal. Su vida -en plena fiebre del maquinismo- es la de un israelita antes de Cristo" (pp. 155-156).

Y mientras los hombres efectúan las tareas agrícolas, las mujeres atienden a las faenas domésticas y realizan actividades artesanas tales como la fabricación de queso, mermeladas, etc.

Delibes comenta después la sobriedad en el vestido, tanto de los hombres como de las mujeres, para finalmente hacer esta declaración de principios tan característicos de este escritor provinciano y que tan bien encaja en lo que se ha llamado el primitivismo de Delibes: la necesidad de volver a la naturaleza para recobrar la plenitud individual:

"En fin, uno no puede decir que esta clase de vida le resulte

incómoda ni antipática, sino más bien que es de su gusto. Esta vuelta al estado de Naturaleza, le está haciendo falta, en buena medida, al mundo de nuestros días. Observarlo en el foco febril de la civilización que es Norteamérica, parece un milagro y desde luego representa un oasis acudir a los reductos de estas sectas" (p. 157) (26).

Dos viajes en automóvil. Suecia y Países Bajos es el otro libro de viajes que Delibes ha hecho por tierras protestantes. Sin embargo, en éste el contenido religioso es mínimo. Son otros años. El protestantismo en el comienzo de los ochenta ya no es noticia en España, como ocurría cuando fue a USA. Aquella atmósfera posconciliar se ha desvanecido por completo. Estamos en otras coordenadas sociorreligiosas, más frías; y los ojos de Delibes ya no tienen la imantación religiosa con que veía Norteamérica. Ahora, solamente al llegar a Amsterdam percibe que la capital holandesa, que fue liberal y acogió a tantos disidentes religiosos de otros países, da muestras de la secularización creciente que se observa en Holanda. Es un signo inequívoco del fenómeno el hecho de que algunas iglesias luteranas se han convertido en almacenes, del mismo modo que las de otras confesiones ha pasado a ser salas de fiestas (27).

Concluiremos nosotros también este viaje por la obra de Delibes. En el estudio realizado nos hemos dado cuenta de que en las novelas las referencias al protestantismo hechas por los diversos personajes -Lola la Guindilla, Carmen Sotillos o los Lastra- testimonian un estado de mentalidad española acerca de esta rama del cristianismo que no goza de la menor simpatía. Sociológicamente estos tres entes de ficción pertenecen a la clase social de pequeño comerciante rural la primera y a las clases medias provincianas las otras dos. Frente a la actitud reaccionaria y desconocedora en sí de lo que es tal religión, hay otros dos personajes que se sitúan física o espiritualmente próximos a este cristianismo reformado, tales Mario y Jairo. Para los primeros tal proximidad es un baldón o un problema de conciencia. Por el contrario, los segundos, pertenecientes a una clase media ilustrada, han superado esas barreras

prejuiciadas y han dado un paso en pro de la coexistencia e integración que tanto sorprendía al Delibes viajero por Norteamérica, la tierra de tan polimórfica y pacífica vida religiosa.

NOTAS

1. Para la adscripción de títulos a cada género véase F. Javier Sánchez Pérez, de quien tomo esta clasificación, El hombre amenazado. Hombre, sociedad y educación en la novelística de Miguel Delibes, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca y Biblioteca de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1985, pp. 39 y 40.
2. Valladolid, Imprenta Castellana, 1949.
3. El subrayado es suyo.
4. El católico Daniel Rops dice al explicar el origen de la separación inglesa: "Resulta una fórmula demasiado simplista decir como Voltaire: 'Inglaterra se separó de Roma porque Enrique VIII se enamoró'. Las causas del cisma son más profundas. El hecho de que en el siglo XIV no fuera condenado Wiclef como hereje, prueba suficientemente que su antipapismo correspondía a una tendencia general, nacionalista, que Enrique VIII utilizó para sus fines. Los amores del rey con Ana Bolena y su divorcio de Catalina de Aragón fueron la ocasión para esta ruptura con el Papa, pero la verdadera causa queda bien explícita en la declaración de 1532 que consagró el cisma: 'No se encuentra en la Escritura nada que no diga que el pontífice romano haya recibido de Dios más autoridad y jurisdicción en este reino que cualquier otro obispo extranjero' (Estos cristianos, nuestros hermanos, Barcelona, Luis de Caralt, editor, 1967, p. 51).
5. Agnes Gullón separó la obra novelística de Delibes en dos periodos. El primero es el realista y abarca desde su primera novela, La sombra del ciprés es alargada (1948) hasta Las ratas (1962). El segundo lo considera como periodo experimental y se iniciaría con Cinco horas con Mario (1966) (Véase La novela experimental de Miguel Delibes, Madrid, Taurus, 1981, p. 11).
6. El camino, Barcelona, Destino (Destinolibro), 5ª edición, 1984, pp.41-42.
7. El padre Rivadeneyra escribía en su Tratado de la tribulación un ejemplo que demuestra la prevención que se hacía a los fieles respecto de los protestantes: "Estando una vez unos muchachos católicos en la calle jugando a la pelota, pasó un hereje a caballo, y la pelota con que jugaban acaso topó en la cabalgadura en que iba el hereje, y los muchachos no se atrevieron a tocar la pelota ni a tomarla más en las manos, teniéndola por cosa maldita y contaminada; lo cual se ve cuán grande piedad y recato debían tener los padres, pues tan bien enseñados estaban sus hijos" (Citado por Arturo Gutiérrez Martín, El Campo de Gibraltar en la obra evangélica española, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1969, p. 26).

8. Véase Francisco Umbral, Miguel Delibes, Madrid, Epesa, (Grandes Escritos Contemporáneos), 1970, pp. 59-60.
9. Gonzalo Sobejano ve en este matrimonio el ejemplo de imposible entendimiento "entre una España cerrada y una España abierta". (La novela española de nuestro tiempo, Madrid, Prensa Española, 2ª edición ampliada 1975, p. 185.)
10. En USA y yo el Delibes viajero por Estados Unidos a mediados de la década de los años sesenta observará la diferencia entre las esquelas mortuorias de los americanos, que "de ordinario son noticias escuetas", y "nuestras orlas negras de un centímetro de ancho" (Barcelona, Destino (Ancora y Delfín), 1966, p. 227).
11. Francisco Umbral dice sobre el particular que Mario "es santo seglar de talante postconciliar, muy en los esquemas humanos del destinatario del libro, Jose Jiménez Lozano, teólogo particular, digamos, del novelista" (Op. Cit., p. 108).
12. Este tipo de lecturas no era corriente entre el común de las gentes católicas. Por eso Valen, la amiga de Carmen, exclamará sorprendida: "- No me digas que Mario leía la Biblia". (Cinco horas con Mario, Barcelona, Destino (Ancora y Delfín), 1966, p. 34.)
13. Sobre el valor caracterizador de las citas bíblicas escribe Agnes Gullón: "Sin las citas bíblicas, se hubiera perdido la definición de su personalidad que él consideraba auténtica" (Op. cit., p. 51).
14. Manuel López Rodríguez, periodista protestante, documentó la escisión católica en "progres" y "ultras" desde años aún precedentes al Concilio. Véase al respecto La España protestante. Crónica de una minoría marginada (1937-1975), Madrid, Sedmay Ediciones, 1976, pp. 77 y 78 principalmente.
15. El haber expuesto esta intolerancia en otro momento me exime de repetirlo ahora. Me limitaré a señalar que se encuentra en Benito Pérez Galdós, Rosalía, edición de Alan Smith, Madrid, Cátedra, 2ª edición, 1984, p. 206.
16. Gonzalo Sobejano, en el "Estudio introductorio" que precede a Cinco horas con Mario (Versión teatral), se hace eco de las coincidencias entre las coordenadas españolas ficticias y la ciudad de Valladolid. (Madrid, Espasa-Calpe 'Selecciones Austral ', 2ª edición, 1981, p. 20, nota 8.). En tiempos de la República, en esta ciudad castellana existían dos iglesias protestantes más una tercera en Cigales. El número de miembros comulgantes ascendía a 63. Los datos los suministran Carlos Araujo García y Kenneth G. Grubb en La religión en la República Española, Madrid, Sociedad de Tratados Evangélicos, S.a. (pero 1933), pp. 43 y 45. En el año 1973 la capital contaba con tres iglesias. Se mantenía también la de Cigales y aparecía una en Medina del Campo. Estos datos los suministraba el Anuario evangélico

español, 1973, Madrid, editado por Iglesias Evangélicas de España, 1973, p. XXIV.

17. 377A, madera de héroe, Barcelona, Destino (Ancora y Delfín), 1987, p. 129.
18. Esta capital puede ser Valladolid. En un desfile procesional discurren los pasos que fueron obra de artistas naturales de esta ciudad castellana o afincados en ella, como Juni, Berruguete y Gregorio Fernández (p. 138).
19. La religión en la República Española, citada, p. 38.
20. La religión en la República..., p. 43.
21. Miguel Delibes, USA y yo, Barcelona, Destino (Ancora y Delfín) 1ª edición de esta colección, 1980.
22. Daniel Rops dice sobre el particular: "Que los Estados Unidos es un país protestante lo prueban cumplidamente las estadísticas, pero más aún el clima moral y espiritual, las costumbres, las tradiciones. En 1953, de 94.800.000 americanos que tenían una filiación religiosa, 55.800.000 se declaraban protestantes, es decir un 60 por 100. Pero de hecho este porcentaje no ilustra lo suficiente sobre el lugar que ocupan los protestantes en la vida americana, teniendo en cuenta especialmente que entre los ciudadanos que no están afiliados a ninguna religión, la mayoría también son protestantes, pues los católicos, al contrario, figuran casi en su totalidad en el registro de sus Iglesias" (Op. cit, p. 160, vid. también, p. 215).
23. Vid. Luisa Leter de Walker, ¿Cuál camino? Estudio de religiones y sectas, Miami, Editorial, Vida, 2ª edición, de 1972, p. 163.
24. Benito Pérez Galdós, Angel Guerra, O. C., V, Madrid, Aguilar, 7ª ed., 1970, pp. 1.424-1.425.
25. Pío Baroja, Otros ensayos, en O.C., VIII, Madrid, Biblioteca Nueva, 1951, p. 931.
26. Este primitivismo es uno de los elementos que integran la tetralogía de constantes que Ramón Bukley señaló en la obra delibiana. Véase Problemas formales en la novela española contemporánea, Barcelona, Península, 1973, p. 95. El propio autor ha manifestado su oposición al progreso desenfrenado y al ~~en~~vilecimiento de la Naturaleza en muchas ocasiones. Y fue tema del discurso de ingreso en la Real de la Lengua, leído el 25 de mayo de 1975. Véase S.O.S. (El sentido del progreso desde mi obra), Barcelona, Destino, 1976. Queremos añadir que el director de cine Peter Weir puso de relieve el contraste entre la vida febril y corrompida de la ciudad y la existencia simple y fraternal de los amish en una excelente película titulada Witness, en español Unico testigo. Se estrenó en Madrid el 3 de junio de 1985 y la protagoniza Harrison Ford.

27. Dos viajes en automóvil, Esplugues de Llobregat, Plaza y Janés, 1982, p. 125.

CARMEN LAFORET

A mediados de los años sesenta, esta escritora con nombre importante en la narrativa de posguerra cumplía con la invitación que se le hacía desde USA para visitar esta Unión de Estados. El momento es el mismo para el viaje de la autora de Nada y para el vallisoletano Miguel Delibes. Sin embargo Carmen Laforet (1921) y Miguel Delibes son escritores que demuestran tener distinta sensibilidad ante la morfología plural que el fenómeno religioso presenta en Norteamérica.

Esta distinta actitud se plasma también de diferente manera en las anotaciones de viaje que hicieron ambos. La contemplación de un mismo escenario se refleja cualitativa y cuantitativamente de distinta forma. El título de Delibes USA y yo subraya elocuentemente el componente subjetivo de un castellano de pura cepa inmerso en el mundo más avanzado. Carmen Laforet dio a sus impresiones el título de Paralelo 35, menos expresivo y de connotaciones más geográficas que sociológicas. Es un título más novelístico que de crónica de viajes. Como ella misma afirma, "en él no hay juicio personal. Sólo puro relato" (1). Luego lo ha reeditado como Mi primer viaje a USA (2).

Paisajes y gentes van desfilando por las páginas de este libro de la escritora barcelonesa, pero los aspectos relativos a la religión protestante son muy escasos. En puridad, se limita a referirnos breve y superficialmente la asistencia, imprevista, a una de las alocuciones multitudinarias del mundialmente conocido Billy Graham, "el hombre de Dios". Es un predicador fundamentalista, famoso por su capacidad para hacer llegar su mensaje a grandes concentraciones de masas. Además es autor de una extensa relación de obras de carácter piadoso y de una larga colección de artículos periodísticos. A pesar de todo, en España, fuera de los ambientes protestantes, es un perfecto desconocido. Y así le ocurría a Carmen Laforet, quien acude a la alocución de Billy Graham acompañada de miss Judy y otras dos americanas:

"Aunque, al parecer, Billy Graham es un mundialmente conocido, yo tuve que informarme sobre su personalidad.

- Simplemente habla de Dios y arrastra a las multitudes interpretando la Biblia al pie de la letra y no de manera alegórica. No ha fundado ninguna secta, sino que intenta persuadir a la gente de la necesidad que tienen de religión y de Dios. A todo cristiano le ordena que lo sea cada vez más según su secta, y a toda persona, que busque a Dios cada vez más a través de su religión, sea esta cual fuere.
- ¿Y consigue con esto llenar el Astro Stadium?
- Desde luego, Billy Graham viaja por todos los estados, y las estaciones se abarrotan a su llegada de gente que le espera. Su popularidad es inmensa" (p. 154) (3).

El desconocimiento del idioma inglés que la autora confesó tener debió de ser la causa principal para que su asistencia aquel domingo a la predicación en el Astro Stadium se limitase a describir los rasgos externos del predicador evangelista y el ambiente creado por la muchedumbre que le escuchaba medio transportada:

"Antes de ver a Billy Graham oí su voz cálida, perfectamente difundida por los altavoces. No sé por qué esperaba encontrarme con una especie de profeta de ojos iluminados y espesas barbas. Cuando al fin pude verlo en el centro de la pista, de pie sobre una tarima, se le veía muy pequeño en la distancia" (p. 155).

Y prosigue la visitante ahora recogiendo el interés de los asistentes:

"Lo curioso para mí fue su aspecto de típico deportista americano,

rubio y de hombros cuadrados. La muchedumbre que llenaba el estadio guardaba un silencio absoluto. A juzgar por los que estaban a mi alrededor, era una muchedumbre endomingada, bien vestida. Los oyentes pertenecían tanto a la raza blanca como a la negra. Muy cerca, en un palco, una familia negra seguía interesadísima la alocución. Había tres niños muy pequeños y graciosos en aquella familia que se distraían más guiñándose los ojos que escuchando. Pero aparte de aquellos tres niños, de miss Hirose y de mí, lo cierto era que todo el mundo parecía arrobado.

Por algunas frases que Eliana me tradujo de lo que Graham decía, me di cuenta de que su disertación se inspiraba en el Evangelio de aquel domingo" (p. 155).

Carmen Laforet, casi como una niña más, oye pero no entiende. El último párrafo lo ilustra bien. En general, los predicadores protestantes no tienen establecido un sermonario de acuerdo con el año litúrgico, tal como ocurre con los católicos. Eligen su pasaje bíblico, con preferencia del Nuevo Testamento, de forma libre y no reglada, como parece manifestar en sus últimas palabras Carmen Laforet al decir que se inspiraba "en el Evangelio de aquel domingo".

NOTAS

1. Carmen Laforet, Paralelo 35, Barcelona, Planeta, 4ª edición, 1976, p.6.
2. Mi primer viaje a USA, Madrid, Poesía y Prosa Popular Ediciones, 1985. Cito por esta edición.
3. Efectivamente, de este predicador tomó el nombre una asociación centrada en Minneapolis, la Billy Graham Evangelistic Association. Sobre el quehacer de este activista evangélico, tanto en su predicación oral como en sus obras escritas, dan información Samuel Vila y Darío A. Santamaría en Enciclopedia ilustrada de historia de la Iglesia, Tarrasa, Clie, 1979, p. 351.

JESUS FERNANDEZ SANTOS

En 1970 el escritor madrileño Jesús Fernández Santos (1926-1988) recibió el premio Eugenio Nadal por la novela Libro de las memorias de las cosas. Desde la perspectiva de nuestra tesis esta obra puede ser considerada como novela totalizadora, puesto que si por un lado todos los personajes que pueblan su mundo son protestantes, por otro la anécdota nos ofrece el desarrollo histórico del protestantismo español contemporáneo desde 1868.

Dentro de la producción literaria de Fernández Santos es tal vez la novela menos estudiada. Por esta razón y teniendo en cuenta lo antedicho nos vemos obligado a realizar un análisis detenido de esta original creación.

En el Libro de las memorias de las cosas, Jesús Fernández Santos intenta, con éxito sobrado, plasmar el desarrollo histórico de una comunidad o grupo de protestantes establecidos en una zona rural española. Desde el principio, están sometidos al influjo de unos factores negativos que dificultan su existencia. Este grupo de protestantes aparece en la obra con el nombre de Comunidad de Hermanos. Dentro del mundo protestante se los conoce como Asambleas de Hermanos, o Hermanos simplemente, aunque a efectos jurídicos reciben la designación de Iglesias Evangélicas de Hermanos.

Es necesario comenzar haciendo un breve preámbulo histórico. Su origen se remonta hasta el año 1825 cuando un grupo de creyentes anglicanos irlandeses reaccionó contra las formas cultuales de su iglesia intentando buscar una mayor fidelidad al espíritu de los primeros cristianos. A esta escisión se la conoció como darbyista porque en el grupo separado destacaba John Nelson Darby. En 1830 surgiría otro núcleo de idéntico ideario, pero ahora en Plymouth y por esto recibiría el nombre de Hermanos de Plymouth. Pronto nacerían entre estas dos congregaciones unas

divergencias por cuestiones relativas a la colaboración o no con otras iglesias. El primer grupo se mostró más intransigente en ciertos puntos y por ello se les dio el nombre de Hermanos Cerrados. Los Hermanos de Plymouth que se conducían con criterios más flexibles, pasaron por oposición a llamarse Hermanos Abiertos o de las formas señaladas arriba. José Cardona Gregori, pastor de una Iglesia Bautista de Madrid, considera que "Hermanos de Plymouth es un mero mote" (1).

La presencia en España de los pioneros de las Asambleas de Hermanos se aleja hasta el año 1834 en que llegó aquí Robert Chapman en un primer viaje exploratorio que se adelantaba en dos años al del andariego George Borrow. Cinco años más tarde repetiría la experiencia. Y en una tercera ocasión ya en 1863, le acompañaron William Gould y George Laurence. Las puertas para realizar su obra misionera se abrían definitivamente en 1868 con la revolución de septiembre y se asentarían principalmente en el N.O. español que es aún, como dice la novela, "bastión de los Hermanos" (p. 296) (2).

I. TÍTULO, INTENCION Y ORIGEN DE LA NOVELA

A lo largo de la obra son varias las ocasiones en que se alude al título. La narración se abre con una cita del capítulo sexto del Libro de Esther. Pasada la mitad encontramos estas palabras que se refieren al rey del que habla el libro bíblico citado:

"Y aquella noche, como aquel famoso rey, tampoco pudo dormir apenas Margarita. Más allá del espejo, más allá del cristal de la ventana, más allá de las arrugadas sábanas de Virginia que forman en el centro de la cama aquella diminuta cordillera, se alzaban aquellas páginas del libro de las cosas y a veces venían los días de Madrid y los días de infancia, más lejos, en el pueblo" (p. 222).

Y las palabras que cierran el libro develan la intención del novelista, que es levantar un acta de lo que han sido, son y pueden ser

estas Asambleas de Hermanos que lo protagonizan:

"No quiero que me diga más. Ya estáis todos aquí: Muñoz, Emilio, Baffin, Agustín, Martínez, Margarita y los otros. Y también Virginia con Molina, juntos en la capilla, en el culto matrimonial. Todos estáis aquí vivos o muertos, para que si algún día alguien quiere saber algo de vosotros, de lo que sois o fuisteis o seréis, pueda llegar a conocerlos, odiaros, envidiaros o huiros, para que llegue a conocer vuestra historia, como aquel rey Asuero, una noche, a través de este otro libro de las memorias de las cosas" (p. 390).

David K. Herzberger señala que la novela sigue al Libro de Esther en dos sentidos: porque cuenta los hechos vividos por los Hermanos en España y que se corresponden con las crónicas leídas en Esther por Jerjes; y porque relata las persecuciones religiosas sufridas por los protestantes españoles del mismo modo que Esther relata el próximo exterminio de los judíos (3).

Por nuestra parte podemos afirmar que aparte esta filiación bíblica, en el título de la novela de Jesús Fernández Santos, y en la anécdota en sí, ha influido otro libro muy directamente relacionado con la historia de los Hermanos en Galicia. Se titula Cosecha española y está escrito por Lidia B. de Wirtz y Winifred M. Pierce (4). La primera es hija de un matrimonio formado por una misionera londinense, llamada Lidia Brooks, y un ingeniero español, de ascendencia norteamericana, y de nombre Luis de Wirtz. Cosecha española está escrito con poco gusto literario, pero es interesante por los hechos que recoge. Cuenta las vicisitudes que pasó el matrimonio anglohispanico para difundir el protestantismo en diversos puntos de la geografía gallega.

Conviene hacer una reseña biográfica de este matrimonio. Lidia Brooks había nacido en Londres en 1854, "de padres cristianos", según la nota que redacta su propia hija (5). En un determinado momento de su vida decidió dedicar su trabajo al servicio del Evangelio. Primero lo hizo en Londres y

luego pensó que era más conveniente trasladarse a España. Su primer viaje se programó para estar aquí tres meses, pero se prolongó hasta un año. Regresó a Londres y al cabo de unos meses volvió de nuevo al que sería su país de adopción, España.

El llamamiento a nuestro país lo habían despertado las constantes visitas que realizaban a su casa paterna muchos misioneros ingleses residentes en España. La novela se hace eco de las invitaciones que estos misioneros hicieron a la joven Lidia. La más decisiva sería la del matrimonio Blamire que trabajaba entusiasmado en Marín. En esta ocasión Lidia logró vencer las resistencias familiares y obtuvo de su padre el permiso para venir a España por esos tres meses. Era el mes de abril de 1882.

Durante este primer viaje encontró al joven ingeniero Luis, de quien habló a su familia cuando al cabo de un año volvió a Londres. Y a su vuelta a España contraería matrimonio con él. Desde el primer momento el ingeniero había quedado prendado de esta celosa propagadora del Evangelio. Según nos cuenta su hija en Cosecha española, Lidia descubriría con el tiempo que Luis había apuntado el primer encuentro con la inglesa en un diario que componía y que se titulaba "Libro de memorias diarias".

"Algunos años más tarde ella había de ver un 'Libro de Memorias diarias' en el cual había registrado ese episodio: 'He encontrado hoy a alguien que podría cambiar el curso de mi vida' " (6).

Si entre la novela y el libro histórico-biográfico no hubiera más que esta coincidencia casi total de título no podríamos establecer una relación con fundamento. El "libro de Memorias diarias" que iba escribiendo Luis podía haberle sugerido el título de su novela, pero no podríamos ir más allá de considerarlo una posibilidad más bien remota. Ahora bien, Cosecha española, como tendremos ocasión de ir viendo, ha sido una fuente informativa manejada por Jesús Fernández Santos; por tanto el posibilismo llega a ser más que probabilidad. Aquí podemos dejar

constancia de que la intención del novelista no es otra que la de presentar el escaso fruto cosechado por el protestantismo español, representado por los Hermanos desde el momento en que los primeros sembradores de la que se conoce como segunda Reforma protestante española esparcieron su semilla en el Páramo leonés. Este nombre podemos adelantar que es algo más que la comarca leonesa donde toma lugar la acción. Y si por un lado la hija del matrimonio Wirtz recoge la cosecha de aquellos sembradores evangélicos que dispersaron la semilla en la región gallega, por otro Fernández Santos eleva esa historia concreta a metáfora general del protestantismo español. El tono de ambos libros difiere. El relato histórico está animado de un optimismo indesmayable, como correspondía al espíritu de todo sembrador. En cambio la novela se tiñe de pesimismo.

Pero dejaríamos limitada la pretensión del autor si olvidásemos que sobre esa idea de presentar la escasa aceptación y el oscuro porvenir del protestantismo en España se alza el drama humano de la soledad y el aislamiento de Margarita principalmente, la hija menor del fundador de la Comunidad. Este plano humano aparece inextricablemente unido con el religioso y confiere a la novela la capacidad de atraer a un lector sin preocupaciones por lo religioso.

Concha Alborg dice que "Fernández Santos estuvo interesado en la vida de los protestantes desde hacía muchos años" (7). Este interés se debió de avivar al toparse en una ocasión con unas lápidas que correspondían a unos protestantes. El propio autor en una intervención en los cursos de verano de la Universidad de Salamanca, dijo en agosto de 1971, que durante un trabajo de filmación llevado a cabo en un pueblo de montaña al norte de Castilla, había descubierto dos lápidas que se encontraban en las afueras de la población. Preguntó por la identidad de aquellas personas y las razones por las que se encontraban allí sepultados y le dijeron que se trataba de unos protestantes (8). Ello le llevó a una reflexión de la que saldría la novela (9). Eran los años sesenta.

También debieron de influir las circunstancias particulares que en

esa década vivieron los protestantes españoles. El concilio Vaticano II supuso un momento importante para las relaciones entre católicos y protestantes, particularmente significativas para España a pesar de lo minoritario que es aquí el grupo de los reformados. La búsqueda de acercamiento entre los cristianos postulada desde la sede pontificia comienza a modificar el modo con que los españoles veían a los herejes seguidores de la Reforma.

Pero antes de que se promulgase la declaración vaticana sobre la libertad religiosa en diciembre de 1965, en España se había abierto la polémica religiosa con motivo de la presentación que hizo el ministro Castiella a Juan XXIII de un anteproyecto de Estatuto en 1961. Así lo asegura el periodista protestante Manuel López Rodríguez:

"Desde el 6 de noviembre de 1961, fecha en que Castiella, adelantándose en cuatro años al acuerdo del Concilio, entrega a Juan XXIII su proyecto de Estatuto, hasta el 7 de diciembre de 1965, día en que Pablo VI firma la Declaración vaticana 'Disputatis humanae' sobre la libertad religiosa, España va a ser escenario de una histórica avalancha de enfrentadas polémicas en torno a la libertad religiosa" (10).

Este bullente problema, con los protestantes por medio, hizo correr ríos de tinta en la prensa y no cesaría hasta después de aprobada la Ley de Libertad Religiosa en 1967. La postura de los evangélicos ante esta Ley no fue homogénea. El estado de legalidad actuó como "una bomba disgregadora del movimiento protestante", según palabras del citado López Rodríguez (11). Esta fragmentación que también está recogida en la novela, hará que poco a poco los diversas confesiones protestantes vayan pasando por la ventanilla del Registro de Asociaciones Confesionales no Católicas.

Con este estado de legalidad vendrá una deflación del espíritu heroico que había caracterizado históricamente al protestantismo español.

A ello se uniría además la indiferencia religiosa generalizada que hará que esa rama del cristianismo, lo mismo que la católica, entre en un estado de crisis que es el que plasma la novela.

El interés particular en el problema de los protestantes, el descubrimiento de unas lápidas y un contexto sociorreligioso particularmente ruidoso en nuestro país, derivado de la nueva postura católica que se plasmó en el Concilio, fueron los factores que debieron de motivar al escritor a hacer una reflexión artística sobre el pasado, el presente y el futuro del protestantismo español.

II. LUGAR DE LA ACCION. PRECISIONES CRONOLOGICAS

Dijimos que la intención del narrador es novelar la escasa influencia, y el oscuro porvenir, del protestantismo en España por medio del protagonismo de estas Asambleas de Hermanos, que son la denominación más numerosa aquí. Todos los elementos de la narración van a ponerse al servicio de esta intención. Tanto los personajes y sus conductas y credos como las circunstancias temporales y el lugar de la acción se rinden a esta idea central.

La anécdota de la novela se asienta principalmente en tres puntos geográficos leoneses. El primero es el que testimonia la presencia más antigua de protestantismo. En él se encuentran unas lápidas que señalan el lugar donde están enterrados los primeros protestantes de la comarca leonesa. Su descubrimiento, como dijimos, pudo ser una causa originaria de la novela. Este primer foco de protestantismo se localiza, con imprecisión, "en el fondo del valle" (p.76). Allí vive aún el Hermano herrero apegado a su fragua y un poco alejado del pueblo. "Hundidas a medias en el prado" (p. 70) hay dos lápidas cuadradas que han limpiado Virgina y Margarita y que testimonian la primera presencia protestante en el lugar:

"Los padres del herrero son dos de los que están allí, bajo las

lápidas del prado que Margarita y Virginia limpiaron con tanto cuidado. Ellos fueron allí los primeros Hermanos" (p.87).

El herrero es el único que parece estar llamado a permanecer como testigo de aquella primera fe protestante de su padres, emigrantes a Argentina que volvieron a España convertidos. Los hijos del herrero, de quienes nunca se da el nombre, no permanecerán en el lugar donde nacieron. De hecho el mayor ya está laboralmente afincado en Barcelona, y el pequeño le va a seguir los pasos. La muerte del herrero apagará ese foco de fe evangélica irremediabilmente. Pasando una mano por la espalda del hijo menor dice el herrero a los Hermanos que han ido a visitarle y a alimentarle en la fe:

"El hermano se me fue a Barcelona allá para septiembre, y éste, en cuanto le llamen a la mili, no vuelve por aquí, acaba con el otro, en la fábrica de coches. Claro que -se apresuraba a justificarle de antemano- ¿quién mete a un chico ahí, en ese infierno de la fragua, de rodillas todo el día, respirando humedad y carbón como su padre y su abuelo? Si bien se mira tienen razón [...]; lo único que me preocupa es lo que será de todo esto, el día que yo falte" (p. 74-75).

Más importancia tiene el núcleo de población rural que un día vio alzar una capilla evangélica. Fue construida con el esfuerzo y la voluntad suficientes para vencer las múltiples dificultades que se oponían. El nombre del pueblo es Ribera de Negrillos (p. 17). Con este topónimo no se localiza ningún núcleo de población en el Páramo leonés. El más parecido es Laguna de Negrillos, existente como tal y mencionado dos veces en la novela (pp. 78 y 116). Bajo el nombre inventado de Ribera de Negrillos que se ubica en la comarca del Páramo, se esconde el pueblo Jiménez de Jamuz. Es cierto que también en la misma región leonesa y no muy distante de Jiménez de Jamuz, existió y aún hay restos, otra comunidad protestante, asentada concretamente en Toral de los Guzmanes y cuya historia, como veremos, también conoció el novelista. Pero mientras este pueblo es

eminentemente agrícola, Jiménez de Jamuz compaginaba las tareas del campo con una industria alfarera, hoy venida a menos. Esta doble actividad laboral cuadra perfectamente con la que el novelista atribuye a Ribera de Negrillos. Pero hay además otros detalles que refuerzan la correspondencia entre Ribera y Jiménez. Así la existencia de un paso a nivel cercano a la población de la novela (pp. 20 y 315) y muy próximo también a Jiménez de Jamuz. Efectivamente, es la intersección entre la carretera comarcal 622 con la línea férrea que une Benavente y Astorga.

También comparten realidad y ficción la existencia de una pasarela de cemento sobre el río (pp. 8, 12-13); precisamente es el río Jamuz el que da sobrenobre al topónimo real. Además la iglesia católica de Jiménez tiene una espadaña, aunque no tan "grande" como dice el novelista (p. 364). Y en fin, las viñas alrededor de Ribera de Negrillos (p. 364) y el balconcillo de la capilla evangélica que mira hacia la montaña (p. 8) no dejan lugar a dudas a la hora de identificar la novela y la realidad local. Veáanse las fotos en el apéndice dedicado a Fernández Santos.

De todas formas la obra evangélica de Toral de los Guzmanes y de Jiménez de Jamuz fue creada por un misionero inglés llamado Eduardo T. Turral (1868-1962). La del primero, en 1895; y la de Jiménez Jamuz, en 1906 (1). Cuando hablemos del personaje Sedano, veremos cómo guarda mucha relación con este misionero y también con el esposo de Lidia Brooks, Luis de Wirtz.

El caso es que Ribera de Negrillos es un pueblo en medio de la paramera, sometido a la decadencia que provoca la emigración, sufrida también por los hijos del herrero. Los casi cuatrocientos hornos existentes antes de la guerra civil han quedado reducidos a treinta (p.11). Esta marcha de la población también afectó a la capilla, cuyos bancos, por su deformación, parecen indicar que "debió de haber un tiempo en que se llenaban" (p.12). Sin embargo, prosigue el novelista, "hoy no queda nada. Tres o cuatro familias que lo aprendieron de sus padres". (p. 12). El resto emigró, como emigraron los hijos del herrero y el fundador

de la capilla Lucio Sedano y sus hijas Virginia y Margarita.

No se nos dice fecha de la marcha, aunque hace "bastante" (p. 361). Tampoco se dan razones claras. Según un vecino del pueblo, fue por buscar casamiento a las hijas (p. 361); pero según las hijas se debió a que el padre estaba enfermo y en la ciudad podía recibir mejores atenciones (p.362). El caso es que se establecieron en "la capital" (p. 361 y 378).

"La capital" es el tercer lugar importante de la acción. Nunca se nos dice que se trata de León. Pero esa "capital" tiene Escuela de Comercio y casino (p. 38), biblioteca, donde trabaja Margarita, y una institución administrativa como es la Diputación (p. 151). Sin embargo en algún momento hemos pensado que podría ser también Ponferrada por la mención que se hace a un claustro de Templarios (pp. 286 y 290). Y no falta el detalle desconcertante, porque resulta extraño que en uno de los momentos en que la acción transcurre en la actualidad, (en la actualidad que entonces era el final de los años sesenta), se diga que en este innombrado lugar:

"No hay forma de comprar un periódico. Le he preguntado si no tienen ninguno allí y a verdad, allí no hay ningún diario sino una hoja doble, pequeñita que aparece un día sí y otro no. Lo que sí hay es una emisora que por lo visto le soluciona las noches" (p. 325).

Pero aquí, en la capital, una capital de provincias, al igual que en los otros dos lugares, no se apuntan signos que auguren un porvenir mejor para el protestantismo de estos Hermanos. Los hijos de Muñoz, el Hermano que pastorea a las comunidades de la provincia, por razones de estudio también se verán obligados a emigrar. Y además la indiferencia de uno de ellos y la renuncia y cambio de fe de la otra refuerzan la decadencia y cierran las esperanzas de un futuro prometedor.

Esta visión pesimista es la que ofrece la novela en el momento presente de la acción. Los tres núcleos protestantes parecen irse apagando poco a poco. Ahora bien antes de asomarnos a la historia de esta

decadencia debemos preguntarnos por qué Jesús Fernández Santos encubre los nombres de estos tres lugares. Esta ocultación voluntaria cumple una función importante en la novela porque de ese modo el significado de la acción trasciende los límites geográficos que impone la toponimia real y descarga a la obra de la "historicidad" que de hecho tiene, elevándola así a una esfera metafórica. Pues he aquí que, curiosamente, el nombre de la comarca a la que pertenece Ribera de Negrillos es el Páramo y sin embargo el novelista no rehuye su designación real. Se refiere a él sin velarlo. Este respeto del novelista al nombre verdadero se debe a nuestro entender a esa pretensión metafórica ya que la palabra Páramo no sólo nombra identificando sino que además mantiene el significado con que se designa a un lugar desierto y sin vegetación. Este carácter que se predica de una realidad geográfica o material se aplica en la novela a una realidad espiritual; y el Páramo es entonces metáfora elocuente del escaso fruto que iba a dar la semilla protestante arrojada en una tierra tan poco propicia como es un páramo.

Después de estas consideraciones sobre el lugar, hagamos unas precisiones cronológicas. ¿Cuándo se sembró esa semilla? Acerquémonos a la cronología de los hechos contados. Los límites cronológicos de la acción tampoco son fáciles de determinar. Federico Carlos Sainz de Robles hizo una crítica, cuando se publicó la novela, en el diario Madrid del miércoles, 17 de marzo de 1971. En ella habló del "desconcierto" que le produjo su lectura debido a la falta de concreción en los escenarios, en los sucesos y en los tiempos. Y la verdad es que la novela exige una lectura muy atenta para no perder el qué y el cuándo narrativos. Pero también es cierto que Sainz de Robles, a juzgar por la crítica, cargada de errores, que hizo, parece que no debió de leer la novela con el reposo y la fijeza suficientes. En su reseña hay yerros tan grandes como atribuir la fundación de la Comunidad a un inglés llamado Baffin, o como hacer de la primera mujer de Sedano, el verdadero fundador de la Asamblea, una "buena madre" cuando en realidad murió sin descendencia (2).

Ciertamente la linealidad de la anécdota está quebrada por la

continua mezcla de acontecimientos pasados y presentes que se suceden sin señales ni advertencias previas. El lector ha de ser activo y debe seguir fielmente al novelista para encartarse en este juego literario que supone su lectura. Y en muchas ocasiones, si quiere precisiones, habrá de recurrir a la consulta de la Historia. Pero tampoco es una necesidad imperiosa, puesto que lo que novela el autor es la historia de las Asambleas de Hermanos, que cubre unos cien años escasos.

El Hermano Muñoz, a quien se hace una entrevista, declara:

"- Pues verá, nuestra historia es bien corta... ¡Con decir que no llega al siglo!" (p. 23).

Teniendo en cuenta estas palabras y la precisión cronológica que se hace al referirse a la muerte del líder negro Martin Luther King, acaecido el 4 de abril de 1968 (p. 101), no será difícil acotar la historia. Y entrando en precisiones más concretas, podemos añadir que del lado de acá de este dato cronológico la acción se prolongará un par de años más. Al año siguiente, en 1969, tiene lugar el Congreso Evangélico celebrado en Barcelona para conmemorar el centenario de la Segunda Reforma:

"Por ello, precisamente, nosotros los cristianos debemos unirnos, y nada mejor, aunque sea simbólicamente, que la conmemoración del centenario de la Segunda Reforma Protestante en España, tras el fin, por la Inquisición, de la Primera" (p. 233) (3).

Y todavía vemos transcurrir un año más, según las indicaciones que se hacen en p. 317, 350 y 388, hasta dar por terminada la memoria de las cosas ocurridas a estos Hermanos.

En el otro extremo de este periodo histórico está la llegada de la misionera Cecil a España, con la que contraerá Sedano su primer matrimonio. Ocurre algo después "del año aquel tan malo de la plaga" (p.79) de langosta que arrasó los campos del Páramo. Poco más tarde ocurre

otra calamidad, la epidemia del cólera. Entonces llegó Cecil cargada de "medicinas y socorros" (p. 80). Esta última calamidad tuvo lugar en el año 1884-85, según Philip Hauser (4). La capilla aún no se había fundado por esas fechas, pero los miembros de la Comunidad en formación se reunían ya en una casa (p. 89).

Claro está que si este año fuera el que estableciera la línea de demarcación, la historia de los Hermanos estaría aún lejos del siglo de antigüedad que Muñoz decía tener. Jesús Fernández Santos retrotrae los acontecimientos por medio de la memoria de unos personajes que evocan momentos de esplendor vividos anteriormente. Esta evocación está hecha desde esos años 1884-85 aproximadamente. Nos permite hacer esta deducción un detalle ambiental: el retrato del rey que cuelga en una pared (p. 185) y que corresponde sin duda a Alfonso XII, que era el rey que en esas fecha "estaba muriéndose" (5), según indicación de Sedano (p. 186).

Pues bien, desde esas fecha agónicas del Rey, Lucio Sedano y un hermano, encarcelado "por desacato a no sé qué invisible o impalpable autoridad" (p. 183), se quejan de la indiferencia que reina en el país respecto del protestantismo y recuerdan otros momentos más favorables:

"- [...] Dígame: ¿qué vemos a nuestro alrededor? Cada vez mayor indiferencia. Ya pasaron aquellos días grandes en que la gente acudía a nosotros casi sin ser llamados. Ahora, con esa propaganda anticlerical que invade media España, acabaremos perdiendo unos y otros, todos" (p. 187).

Ahora bien, puestos a precisar tenemos que decir que el novelista es poco respetuoso con los tiempos históricos, porque si el rey moribundo no puede ser otro que Alfonso XII, las causas de los malos tiempos que aquejan al protestantismo no corresponden al momento preciso en que hablan Sedano y el preso, es decir a la Restauración. La propaganda anticlerical y la indiferencia referidas se deben a las circunstancias políticas creadas no durante la Restauración borbónica, sino durante los años

agitados de la República, mencionada expresamente en estas palabras:

"Hoy puede asegurarse que nuestro mayor enemigo no son las llamas, sino la indiferencia. El interés de todos, cualquiera que sea su condición social, se vuelve hacia la política. Ya los más pobres sueñan con una república extremista que les saque al fin de la miseria y lo peor de todo es que hay muchos que les dan la razón y les animan, no sólo con la palabra, sino con el ejemplo.

- Lo dice por el Pastor de Linares...
- Por ése y por los otros que se afilian a los Partidos que conspiran contra el Gobierno. A ése le destituyeron, le cerraron la capilla...
- Pues al que vino tras él, le vino a suceder más o menos lo mismo" (188).

La historia del protestantismo nos dice que las causas de esa indiferencia son también políticas. Así lo vemos cuando David Hughey, historiador protestante de confesión bautista, busca explicaciones al lento crecimiento de su misión en España. Para ello cita testimonios e informes de la época de 1872 a 1874 que merece la pena que citemos: Refiriéndose a un informe de la Unión Bautista Misionera de América, escribe:

"En el año 1884 se hizo el siguiente comentario: 'El año ha sido de tormenta política y desfavorable a la prosecución de la obra evangélica... Entre el pueblo pobre hay una tendencia a un republicanismo extremo y tal tendencia ha venido a estar involucrada en los problemas del país y ha sido en algunos casos demasiado fuerte para resistirla'. El pastor de la iglesia bautista de Linares se unió al grupo republicano que se levantó en Armas contra el Gobierno. Fue cesado de su cargo, pero con ello no terminaron las dificultades de la iglesia. La capilla fue cerrada y el nuevo pastor fue desterrado de la ciudad. Con ello terminó el esfuerzo bautista en Linares" (6).

Estas palabras no sólo coinciden en reflejar las mismas condiciones que la novela sino que a la vista de ambos textos resulta indudable que al novelista le han servido de fuente, y permanece muy ceñido a ellas (7). Y señalan además un anacronismo.

Respecto del cierre o desaparición de la capilla de Linares, la revista Edificación Cristiana dice de esa iglesia:

"La principal obra de evangelización de los 'hermanos' se centró en el distrito minero de Linares. Allí por los años de la Primera República, ya hubo una iglesia cuyo ideal evangélico estaba muy confuso y mezclado con doctrinas políticas. No debe extrañarse de que de dicha 'iglesia' desapareció antes de la Restauración monárquica. Los pocos auténticos creyentes que quedaron se integraron luego a la asamblea cristiana que, en 1885, logró plantar Jaime P. Wigstone venido de Galicia" (8).

De la comparación de los textos históricos y el literario se desprende que Jesús Fernández Santos sitúa la conversación de Sedano y el preso en época del rey Alfonso XII, para luego presentarnos un cuadro sociopolítico de la época prerrestauracionista. Cae con ello en un anacronismo que por lo demás tampoco reviste mayor importancia. Pero se podía haber evitado eludiendo la mención al Rey.

También es reseñable el hecho de que utilice los factores que explican el lento crecimiento de una denominación concreta, como la bautista, y se los atribuya a los Hermanos. Seguramente que tales factores son generalizables a todas las confesiones protestantes, pero ello nos permite afirmar que en estas "memorias" de los Hermanos están representados un poco todos los protestantes, máxime si tenemos en cuenta que no es un caso único de alteración de los hechos. Como veremos, ante la Ley de Libertad Religiosa (1967), los Hermanos de la novela se comportan como los Bautista de la vida real.

Para terminar este apartado diremos que, ya sea desde los últimos días del rey Alfonso XII, ya sea desde los tiempos revueltos prerrepúblicanos o republicanos, Sedano y el preso echan de menos "aquellos días grandes en que la gente acudía a nosotros casi sin ser llamados". Eran los breves años comprendidos entre 1869 y 1872. De ello dan fe estas cifras de Edificación Cristiana:

"Para situar mejor los casos tengamos en cuenta que -cuando Faithfull llegó [1872]- la Villa y Corte contaba con 300.000 habitantes, diez iglesias evangélicas con un total de 3.240 miembros y 9 escuelas diarias con más de 450 alumnos en total. Un lustro más tarde, con la restauración monárquica conservadora, dichos guarismos se redujeron sensiblemente. Y es que cuando se proclamó la libertad religiosa, el interés por el protestantismo obedeció a varios factores. Unos eran espirituales; otros no; como la mera curiosidad, el anticlericalismo secular o la oposición política" (9).

Con estas precisiones cronológicas concluimos diciendo que la novela extiende sus fronteras cronológicas a través de los hechos sucedidos, o mediante la memoria de sus personajes, desde 1869 hasta 1970. Un siglo de protestantismo que llena tres generaciones de personajes.

III LOS PERSONAJES

Ante el lector defila una serie moderadamente extensa de personajes que en razón de su edad puede ser agrupada en tres generaciones. En primer lugar están la inglesa Cecil y el ribereño Lucio Sedano. Son los fundadores de la comunidad, y los que dieron consistencia a un grupo de Hermanos que en número de quince quedaron nucleados por la capilla. Más o menos coetáneos son Martínez y mister Baffin, y los menos relevantes e innombrados padres del herrero y el padre de Miguel Molina.

A la segunda generación pertenecieran los hijos de la primera y más

antigua: Margarita y Virginia, hijos de Sedano y de su segunda mujer (no de Cecil); Muñoz, casado y con dos hijos; el viudo Molina y el herrero, padre de otros dos hijos.

Los descendientes de estos constituiría la tercera generación. Son los jóvenes Adela y Alfredo, hijos de Muñoz y la anónima pareja de varones del herrero. Estos cuatro muchachos abandonarán el lugar de nacimiento y en ninguno veremos signos de permanencia en la fe de sus mayores. El caso de Adela es el más llamativo porque cambia la fe de sus padres por la de los Testigos de Jehová.

Desde la primera generación hasta la tercera hay un decrecimiento tanto vegetativo como espiritual. A reforzar esta idea de crisis contribuye esta apreciación: todas las mujeres que tienen nombre son infecundas, infértiles como el Páramo. Cecil está movida por los resotes de una fe activa y profunda, pero muere sin descendencia como si anunciase con esa falta de prolongación la decadencia. Margarita y Virginia son dos solteronas. La primera, de fe vacilante, se suicida; y Virginia se limita a conservar la fe heredada sin atreverse a criticarla. Su actividad misionera o de colaboración no es propiamente propagadora sino de sostenimiento de lo existente. Su tardío matrimonio hace imposible la descendencia. Y Adela sella con su matrimonio la ruptura con la Comunidad de sus padres y entrada en la secta de Carlos Tazé Russell. Su posible descendencia no engrosará la desfalleciente comunidad de Hermanos (1).

Cecil y Sedano

Cecil es, como ya sabemos, una misionera inglesa. Llegó al pueblo de Ribera de Negrillos con una carga de medicamentos y dinero para cumplir una tarea espiritual y humanitaria. Lo que sabemos de ella se debe a las retrospectivas que hace Margarita sobre su personalidad a través de comentarios de fotos (p. 33), o de los numerosos monólogos interiores. Su vida fue corta, pero influyó de forma poderosa en la existencia de Margarita, a pesar de que nació varios años después de su muerte.

Algunos detalles de su vida están tomados de un personaje real, de la ya mencionada Lidia Brooks. De ella son su nacionalidad, su inquebrantable espíritu misionero, su matrimonio con un Hermano español o la época de llegada a España en los ochenta.

Cuando hablamos del título, comentamos el interés por España que despertaron en Lidia las visitas familiares que realizaban algunos evangélicos ingleses que trabajaban en la obra misionera de España. Ese interés estaba sustentado en una firme vocación. Virginia y Margarita, mientras esperan la vuelta de Muñoz, husmean en el cajón de la habitación que había ocupado Cecil en vida. Margarita contempla una foto y comenta lo siguiente:

"Seguramente fue una vocación como ya no se da entre nosotros y el ambiente de su familia allá en Inglaterra. Allí debió despertar su vocación, tomar la decisión de venir a España por un año de prueba, para quedarse luego aquí y casarse con papá, viviendo, no en la capital, sino en esta casa que sus padres les compraron, que luego les vino grande, cuando el Señor no pudo concederles hijos" (p. 33).

También Lidia Brooks nació en el seno de una familia piadosa que abría sus puertas a los misioneros y colportores en España. En este ambiente y con estas visitas se fraguó su vocación y se avivaron sus deseos de venir a España:

"El hogar de Fleet Street rebosaba de entusiasmo por la causa de Cristo, tanto en el país como en el extranjero. Sus puertas se abrían con tanta frecuencia para recibir misioneros en uso de licencia, que llegó a ser como 'La casa misionera'. Cierta vez un misionero en España, describiendo la acogida que daba la clase trabajadora al Evangelio, invitó a Lidia a ir a Madrid. Su corazón la impulsaba a aceptar, pero su padre no se lo permitió. La madre preguntó entonces: '¿No ha llegado el Evangelio a las clases superiores?'. A lo cual

respondió el misionero que conocía un joven cababallero, de una familia noble de Barcelona, que era un ardiente discípulo de Cristo" (2).

En la novela, Fernández Santos modifica algunos detalles. Así, los misioneros en lugar de estimular a la joven, la disuaden de su empeño:

"Si sus padres hubieran conocido sólo una parte de la verdad, hubieran venido en una semana de Inglaterra a llevársela, de igual modo que intentaron hacerla abandonar la idea de aquel primer viaje [...].

A veces llegaban a la casa de Londres algún que otro Pastor a su vuelta de España o pintorescos colportores que acababan de recorrer el país intentando repartir propaganda y folletos. Todos a una coincidían. En ningún caso, y menos aún para predicar el Evangelio, era lugar, para una mujer sola. Una y otra vez, en las tertulias de los sábados, enumeraban los riesgos y peligros" (p. 178).

Sin duda las variaciones en la postura de los misioneros sirven para resaltar la entereza de la decisión de Cecil, cosa que contrasta con la falta de ese sentimiento que muestra Margarita. Y todo encaminado a resaltar la crisis del protestantismo.

Más adelante el novelista puntualiza el motivo de su venida a España. La causa última parece que fue la falta de aliento que demostraron en la tarea evangelizadora un matrimonio americano:

"¿Quién le habló de aquellos páramos por primera vez? ¿Qué la hizo escogerlos como una vocación igual que quien adopta un hijo? Puede que el matrimonio aquel que vivió tantos años muy cerca de estas tierras, que al final acabaron por abandonarlas y emigrar a los Estados Unidos. Para hacer una labor allí, al menos decorosa -venían a decir-, era preciso gente joven y de gran vocación. Ellos

-reconocían- se sentían cansados, viejos, porque nada cansa, envejece más que sembrar año tras año, sin recoger cosecha. Quizás había sido un desafío" (pp. 180-181).

Este matrimonio que se siente cansado del trabajo en España pudo ser el matrimonio Knapp, una pareja estadounidense de los Bautistas que abandonó su labor por la incertidumbre que veía en el futuro del protestantismo (3). Por lo demás la referencia textual a la diseminación y a la recolección van confirmando la idea de que a Cosecha española no sólo debe algunos episodios sueltos sino la idea general de la novela que es, cambiando el optimismo por el pesimismo, el escaso fruto del protestantismo español.

El cansancio de unos misioneros fue el desafío que hizo llegar a Cecil a España en la época de la epidemia (p. 178). Muy cercana en el tiempo vendría también la figura real de Lidia: en abril de 1882. En principio, por un periodo breve que luego se alargó a más de un año. Tras esta primera estancia, y como consecuencia de un accidente, es requerida en Londres. Pero luego regresará a España acompañada de su madre, quien la deja asentada en una casa que le compró, algo parecido a lo resumido en la novela por boca de Margarita, como vimos.

"Después de más de un año transcurrido en tan placentera ocupación, Lidia debió guardar cama durante varias semanas debido a heridas producidas en un grave accidente de tránsito. Cuando, en respuesta a las oraciones de sus amigos, pudo levantarse, su padre le cablegrafió que volviese a Inglaterra, y ella obedeció muy a disgusto. Pero su patria no podía retenerla ya. [...] Estuvo cuatro meses en Inglaterra y después volvió a Galicia, acompañada esta vez por su madre, quien se quedó con ella dos meses, dejándola establecida en su propia casa, cuyo sostenimiento así como el de ella misma, corría por cuenta del doctor Brooks" (4).

Y también convaleciente, aunque por otra enfermedad, encontramos a

Cecil en una secuencia en que Margarita, en otro de sus monodialogos, le pregunta:

"Dime Cecil: ¿Cómo estar enferma, tan lejos de tu casa, en una habitación que son tres paredes, las que ves, entre personas que apenas conoces? ¿Qué fe, qué voluntad es preciso tener para no huir, para no marchar, cuando la fiebre aún te lo permitía?" (p. 96).

Había empezado a trabajar sin miedo al contagio desde el mismo momento en que llegó. Margarita se lo había oído contar a su padre. Y dice:

"Yo sólo sé que la primera persona a la que Cecil socorrió fue a una viuda y dos hijos que vivía en la mayor soledad y sin recursos ni dinero alguno" (p. 95).

Estas tareas de ayuda a los convalecientes y menesterosos también las realizó Lidia Brooks. En esta labor recibió la ayuda de su padre, quien en más de una ocasión trajo medicinas a España. Luego las distribuía su hija entre los necesitados y enfermos. E incluso el caso de la viuda también está en Cosecha española (5).

El encuentro de Cecil con Sedano se produjo precisamente con motivo de la entrega de las medicinas que traía (p. 95). Las relaciones y el matrimonio es objeto de amonestación por parte del cura Antonio Miñana, que escribe a Sedano diciéndole los rumores que corren por el contorno, y que le ligan "a cierta mujer de nacionalidad inglesa, con la que vive en perpetuo concubinato" (p. 61-62).

Como esposa, Cecil cumple principalmente actividades de apoyo al marido; unas veces "recortando periódicos y revistas piadosas que después servían a papá cuando tenía que hablar en la capilla. Otras veces, también copiaba poesías para ser recitadas en las reuniones femeninas que las señoras de la capital entonces celebraban" (p. 33). Pero la muestra de

mayor abnegación y ayuda reside en el ánimo perseverante que infundía a Sedano en la época en que éste se hallaba en Madrid tramitando el permiso necesario para comenzar la construcción de la capilla. Le mantuvo al margen de la enfermedad que contrajo durante su ausencia para no interrumpir ni dilatar el ya prolongado proceso administrativo, previo al comienzo de las obras (p. 318).

Por todo, Cecil es la fe y la vocación insofocable en su afán de sembrar el protestantismo en España. Y pese a todo, su simiente caerá en el Páramo. Jesús Fernández Santos parece decirnos que ese tesón misionero y humanitario no es suficiente si no va acompañado de otras circunstancias que lo favorezcan o que sean menos adversas que las que veremos.

Por otra parte, la muerte de Cecil sin descendencia supone un alejamiento del modelo real. También se aparta el novelista del lugar de misión que eligió Lidia: el NO. español. Fernández Santos lleva a Cecil a sembrar en el Páramo y a morir sin descendencia con la decidida voluntad de simbolizar en ello el agotamiento natural de la fe protestante.

Acerquémonos ahora a Lucio Sedano. Tras una larga estancia en Madrid, regresará con el permiso de obras a Ribera de Negrillos. En la lucha por conseguirlo el escritor no se ha apartado tampoco de Cosecha española. Ahí ha encontrado también otra figura que le ha servido de inspiración para el personaje de Sedano: es Luis de Wirtz esposo de Lidia Brooks.

La decisión de construir una capilla topa con una serie de trabas administrativas que Sedano pacientemente fue resolviendo. Para el comienzo de la ejecución de las obras eran precisos los siguientes requisitos (pp. 308 y ss.)

- 1) Una declaración de consentimiento por parte del Alcalde. Como éste se negaba, hubo de esperar a su sustitución.
- 2) Copia ante notario de que el pueblo aceptaba. Los notarios se

niegan. Sólo uno de ellos, ya viejo, se presta a legalizar la declaración. Ello conlleva forzar la puerta de la oficina, cerrada con premeditación.

- 3) Presentación de estos documentos en Madrid. Lucio Sedano marcha a la capital de España para entrevistarse con el Primer Ministro. Son muchas "semanas de esperar y desesperar" (p. 310) hasta ser recibido, siempre a altas hora de la noche, y conseguir el permiso definitivo.

En una de esas entrevistas, el Primer Ministro, cuyo nombre nunca se menciona, le declara su intención de que continuará la libertad de conciencia y que mantendrá a todo trance la Constitución, de la que tampoco tenemos referencias identificadoras claras; pero se trata de la de 1876.

Para todo este proceso legal, Fernández Santos se ha servido del relato que se encuentra en Cosecha española, referido a las dificultades que tuvieron Lidia Brooks y Luis de Wirtz para iniciar la construcción de la capilla de Marín. Las semejanzas entre novela e historia son casi absolutas en esos tres puntos esquemáticos del proceso, incluso en el estado convaleciente de la mujer de Sedano mientras él está ausente. Dado el interés que puede tener el cotejo de los textos, y por la fidelidad con que en ocasiones se atiene a las fuentes, acompaño el texto inspirador, que, por lo demás, procede de un libro poco corriente y de difícil acceso como es Cosecha española (6).

En la página 90 de esta misma fuente leemos que pocos días después Cánovas murió asesinado. El hecho ocurrió en 1897, y es justamente en ese año cuando se inaugura también un local en Toral de los Guzmanes (7).

El cotejo de los dos textos (el de la novela - repito- va de la página 308 a la 314), evidencia que Fernández Santos oculta el nombre de Cánovas del Castillo. Ya vimos que también ocultó los nombres de lugar.

Así la obra se apega menos a la Historia. Por otro lado estos velos permiten al novelistas moverse con más libertad en el manejo de los hechos y le evitan posibles objeciones de infidelidad histórica o falta de rigor en algunos detalles.

También la novela desplaza el episodio de Marín a Ribera de Negrillos. En la página 86 de Cosecha española leemos el nombre de un misionero, Cecil Hoyle, que nos hace pensar si el nombre de Cecil no lo tomaría el novelista de este pastor inglés, quien además había estado vinculado a León durante 13 años (8). Por razones que se me escapan, Fernández Santos dio el nombre masculino de Cecil a la primera mujer de Sedano, cosa que ya hizo notar en su día Gonzalo Sobejano: "lo correcto sería Cecilia, Cecile o Cecily" (9). Se me ocurre pensar que con este detalle, que no debe ser descuido o inadvertencia, Fernández Santos ponía en la fe de Cecil esa reciedumbre y esa pujanza que connota la masculinidad de su nombre. Sería una manera de virilizar la fe que en generaciones siguientes se va debilitando.

Sólo en esta intervención jurídico-administrativa hallamos semejanzas entre Luis de Wirtz y Lucio Sedano. Para otros rasgos característicos de su persona debió de tener en cuenta a otro personaje muy vinculado al protestantismo de León, mister Turrall. Con este apellido aparecen en la obra misionera española dos matrimonios ingleses, el que forman Eduardo Turrall y esposa, y el de un hermano llamado, Enrique. Sus actividades evangélicas, como la de otros muchos, se desarrollaron en diversos lugares: Vigo, Marín, Monforte de Lemos, Toral de los Guzmanes y Jiménez de Jamuz. Desde los primeros momentos, la presencia protestante de León estuvo dirigida por Eduardo Turrall de quien conocemos esta breve semblanza que nos da en Edificación Cristiana Pablo E. Lemoire:

"Eduardo T. Turrall (1868-1962) maestro, predicador y buen músico permaneció en Toral con su familia, pastoreando la nueva grey hasta su marcha a León, allá por los años veinte, y logró extender el testimonio a diversos pueblos de la comarca. Su obra apostólica y la

de sus hijas inspiró parcialmente al novelista que obtuvo el Premio Nadal en 1970; pero el 'Libro de las memorias de las cosas' tergiversó los hechos y deformó totalmente el mensaje evangélico" (10).

Las coincidencias con la novela son parciales como acertadamente señala la cita. Pero Sedano y Turrall tienen en común, además de su labor pastoral que se extiende más allá del contorno de la capilla, la compatibilidad de la predicación y el magisterio (p. 28), sus desplazamiento desde Torá a León con sus dos hijos y su edad casi centenaria:

"Sedano no murió donde sus dos mujeres, la inglesa y la segunda. Acabó, más que pasados los noventa, ya cerca de los cien, allá en la capital, en el piso junto a la estación, entre la admiración de sus Hermanos y el cariño de sus hijas" (p. 359).

Terminemos diciendo que como pastor, Jesús Fernández Santos lo presenta como una figura piadosa y ejemplar (p. 79); comedido ante los ataques que recibe del cura de Laguna de Negrillos; regido siempre por los principios de la Escritura y como un voraz lector (pp. 132 y 133).

En cuanto padre, no rehúye dar a sus hijas explicaciones relacionadas con el sexo, a pesar de que la madre se oponía a que aclarase a Virginia qué era la prostitución. Y lo hacía diciendo que como cristiano tenía el deber de responder la verdad a lo que se le preguntara (p. 133).

Cecil y Sedano y el empeño logrado de levantar la capilla tienen pues bases reales y constituye con su esfuerzo y su prodigalidad espiritual un paradigma de fe y un ejemplo de matrimonio para Margarita. Precisamente el sentimiento amoroso que unió a ambos está expuesto por la hija menor de Sedano, Margarita, mediante la interrelación de textos bíblicos procedentes del Cantar de los cantares. El autor los engarza hábilmente por medio de esos monólogos de Margarita con Cecil donde aquélla desnuda su espíritu falto de los resortes de la fe y el amor que debió unir a

estos fundadores de la Comunidad de Ribera de Negrillos.

Margarita y Virginia

Son las hijas de Sedano con su segunda esposa. A pesar de estar criadas en los mismos principios, tienen comportamientos distintos entre sí. Margarita es la protagonista narradora. Su edad nunca se señala, pero por conjeturas se puede llegar a saber que debe de andar frizando los cincuenta ("está en la mala edad", p. 351). Profesionalmente es auxiliar de biblioteca, aunque "de niña soñaba con marchar de misionera" (p. 38), como hizo Cecil. Se propuso también estudiar Teología, como su padre, pero en el Seminario sólo se admitían hombres (p. 328) (11). Tampoco cuajó el proyecto que tuvo su padre de levantar una escuela en la capital. Ahí podía haber entrado como maestra. Con estas posibilidades y deseos nunca cumplidos no nos extraña que su trabajo en la biblioteca sea insatisfactorio.

Sentimentalmente tampoco ha encontrado satisfacción. Siente atracción por los hombres (p. 55 y 57), pero los principios de la religión limitan el campo de las relaciones humanas. En una ocasión vive una aventura en Barcelona con Agustín y recibe promesa de visita en su ciudad. Sin embargo nunca se cumplió.

Desde el punto de vista religioso su fe tampoco está muy firme. De manera que su existencia carece de los asideros que pueden hacerla llevadera o justificarla. Cecil es su contrafigura y ello explica los continuos monodialogos. Quizá el más revelador de todos sea el que comprende las páginas 96 - 98, donde Margarita pregunta a la primera mujer de su padre qué grado de fe o de amor poseía para permanecer enferma en su paso extraño y servir a los demás en condiciones tan diversas. La existencia de Cecil se sustentaba en la fe. Margarita, por el contrario, no oye "esa voz que te dice en la noche, en la hora peor: 'Tu vida es importante y sirve para algo'" (p. 96).

Margarita representa por todo ello la mujer insatisfecha que ha ido viendo cómo se frustraban sus anhelos misioneros, laborales, y amorosos. Y carente de esa fuerza que la ate a la vida, toma la salida por la puerta lateral del suicidio. Como su nombre sugiere, es la naturaleza criada en el seno de una Comunidad en la que se marchita su existencia.

Virginia es la antítesis de Margarita. En realidad, una y otra son facetas distintas de un modo de existir insatisfactorio. Las dos han llevado desde pequeñas una vida aislada y solitaria, sin relacionarse con la gente del pueblo (p. 173) que las consideraba engreídas, debido a "la madrastra inglesa y su padre maestro" (p. 361) (12).

Virginia trabaja en una oficina de seguros y su vida se mueve en torno al eje que une su trabajo con la capilla. La falta de integración social es mucho más acusada que en el caso de Margarita:

"Virginia no quiere asomarse al mundo. Ella de la capilla a la oficina de seguros, y del trabajo a casa de Muñoz o de nuevo a la capilla. La verdad es que no tiene tiempo para más, tal como tiene organizada su vida: recoger el correo, contestarlo, visitar a los Hermanos, cuidar de la capilla y, encima, los domingos, las Misiones. Así no puede apreciar el parecido de Emilio con el actor aquel que bajaba con la chica de la mano" (p. 73).

Tenemos la dolorosa sensación de que vive en una burbuja ahistórica, desligada del mundo y en una especie de "complejo parroquial". Juan Estruch ha estudiado muchos de los aspectos sociorreligiosos del protestantismo español y respecto de las actividades y ocios de sus miembros hace esta consideración:

"La parroquia se convierte realmente en el centro de la vida de los fieles. Hombres, mujeres, jóvenes y niños, hallan en ella ocupación más que suficiente para sus horas libres. Ello contribuye a aislarles del resto de la sociedad. Excepciones a este fenómeno las tenemos

sólo en unas pocas comunidades [...] o bien entre individuos que por su formación, medio en el que se desarrolla su vida diaria o situación social, se hallan realmente integrados en un mundo distinto del parroquial" (13).

Esta absorción que ejerce la parroquia crea dificultades de relación humana y esto es grave en los momentos de elegir pareja. El enroque parroquial plantea dificultades serias a la hora del matrimonio, según Estruch, porque deja muy reducidas las posibilidades de elección. En este sentido Virginia es mucho más conservadora que su hermana, quien se atreve a asomarse, como hacen las ramas con la tapia que rodea la capilla (p. 47), por sobre las bardas; y si llega el momento, saltarlas:

"Pero de todas formas, aun con el riesgo de quedarnos solas, hay muchos hombres más, no todos Hermanos, desde luego, aunque ella sólo mire dentro de los nuestros y le parezcan mejores sólo por eso, como aquel colportor de la moto que un buen día no volvió más" (p. 40).

En alguna ocasión Margarita va al cine (p. 72) y hasta entró en la discoteca (p. 104), pero la moral puritana de su religión le crea problemas de conciencia, tales como desviar la mirada en los momentos en que en la pantalla se proyecta alguna escena de cama; o salir antes para evitar ser vista por algún Hermano (14). El problema planteado por la asistencia a la discoteca es de conciencia y la sume en una dudosa incertidumbre y sobre la que pide aclaración a Cecil: "¿Qué piensas, dime? ¿qué estarás pensando? ¿Hice bien o hice mal?" (p. 105) (15).

A la discoteca acudió con Agustín, el amigo de Emilio. Fue con él precisamente con quien escapó una noche cuando asistieron al Congreso de Barcelona. La reacción de Virginia fue una bofetada sancionadora.

En Virginia no se dan esas escisiones de forma abierta. Sus sentimientos amorosos siempre están reprimidos, como si no existieran. Cuando Margarita comenta los rasgos físicos de Emilio, Virginia desimulaba

o seguía pensado en Molina, por quien siente cierta atracción (p. 55). Y lo mismo ocurre cuando Margarita está tentada de contar alguna escena romántica. Intuye que la respuesta de Virginia va a ser más o menos parecida a "Nosotras ya no estamos para eso" (p. 74).

Sin embargo ya en el otoño de su edad, Virginia contrae matrimonio con Molina, que como un hijo pródigo ha vuelto a la Comunidad después del apartamiento y la experiencia de amancebamiento que ha tenido con una mujer a la que siempre se la designa como "demonio". Se trata de un matrimonio endogámico que según Estruch era una solución muy frecuentemente tomada en la realidad sociológica del protestantismo español:

"La endogamia, que consagra una especie de aislamiento del protestante respecto de la sociedad, ha sido y es un recurso empleado muy frecuentemente" (16).

A nosotros nos parece que su matrimonio con Molina tiene todos los visos de ser un pacto contra dos soledades aisladas, sin descartar la endogamia procedente de ese "complejo parroquial".

Virginia se levanta en la novela como un personaje muy característico de la Comunidad, con su moral prohibitiva y su replique hacia sí misma y hacia la parroquia. Ello es por lo demás un mecanismo de defensa sociológicamente explicable en razón de la circunstancia hostil que rodeaba a esta minoría que era el protestantismo. Ello no es óbice para reconocer que representa también la rigidez fría y severa de la Comunidad. Y la bofetada que le dio a Margarita es la sanción al supuesto desvío sexual o al alejamiento excesivo de la moral que los cerca. Por eso pensamos que su nombre es algo más que pura denotación referencial.

Muñoz

Es el pastor de la Comunidad, pero esto no le impide trabajar en un

banco. O dicho con más propiedad, está obligado a trabajar puesto que el ministerio no es retribuido. Reside en la capital y lleva a cabo su labor pastoral con la ayuda de Virginia.

Como a Sedano, se le ha frustrado un proyecto de abrir un colegio evangélico en la capital. Consideraba que "educar a los niños era el medio mejor y más seguro, a la larga, de mantener en pie la Comunidad, incluso de conseguir nuevos prosélitos" (p. 55).

La educación ha sido uno de las preocupaciones de los protestantes en el siglo XIX. Y en aquellos tiempos efectivamente cumplía una función social importante, puesto que las instituciones educativas eran escasas. Desde los primeros misioneros que llegan a España vemos su interés en abrir junto a la iglesia, la escuela. Así ocurrió con William Harris Rule en Cádiz en 1835 y de ello hablamos cuando estudiamos Rosalía de Galdós. Era casi una constante. "Cada iglesia evangélica solía contar con un pastor y un maestro" dice el pastor Carlos López Lozano (17). El Libro de las memorias de las cosas nos presenta a Sedano y su segunda mujer ejerciendo la enseñanza en una habitación de la casa (p. 27).

Muñoz, en ese empeño educativo, parece prolongar la línea de constancia observable en la historia del protestantismo contemporáneo hasta por lo menos el año 1936. Ahora bien si nos preguntamos cuál es el fin que persigue Muñoz, parece que hemos de responder que más que fines didácticos en sí, busca asegurar con la escuela una continuidad de la Comunidad. La escuela para él debía ser el lazo cohesivo que evitase la disgregación y la evanescencia de la Comunidad. Como si desconfiase de la sociedad secularizada, trata de crearse la propia escuela para perpetuar la continuidad.

No sabemos si la escuela parroquial de los protestantes españoles estaba fundada sólo en principios puramente educativos y benéficosociales. En este capítulo del protestantismo español, como en tantos otros de su historia, falta un trabajo que lo clarifique y lo estudie

(18). Juan Estruch se hace eco de las conclusiones que en este sentido ha realizado un investigador americano. Su trabajo estudia las escuelas parroquiales de las pequeñas comunidades católicas irlandesas, polacas y otras, en los Estados Unidos. Y Juan Estruch afirma:

"Sus conclusiones generales son perfectamente válidas para nuestro caso: la escuela parroquial desempeña una función primordialmente religiosa; les enseña a las nuevas generaciones la historia y la tradición del grupo. En segundo lugar, garantiza la cohesión social del grupo y la preserva a través de la sucesión generacional. La escuela establecía pues entre los protestantes un vínculo concreto e institucional" (19).

Jesús Fernández Santos hace a Muñoz exponente de este rasgo que Estruch da como válido para nuestro protestantismo minoritario. Una investigación en este asunto pondrá en claro si la finalidad perseguida era didáctica sobre religiosa o más bien proselitista. Pero elevando la mirada más allá de la circunstancia inmediata hemos de decir con Unamuno que "la Reforma (que) fue la que secularizó" y generalizó la enseñanza primaria" (20).

Después de este inciso educativo, volvamos a la novela para decir que este modo de perpetuar la Comunidad a través de la educación va a ser irónicamente desmentido por la propia historia familiar de Muñoz. Paradójicamente, su hija Adela, educada en el seno de una familia morigerada y piadosa, cuando acuda a la Universidad, entrará en relación con Claudio, miembro de los Testigos de Jehová, y finalmente ingresa en su secta. El fracaso de este modo de pensar de Muñoz no puede ser más estrepitoso.

Quizá debido a esta lección que le da la vida, Muñoz se muestra en algún momento con una mentalidad revisionista de los códigos y actitudes severos y fundamentalistas. En la reunión de la Junta de Ancianos se va a deliberar sobre el caso de Margarita y su alejamiento personal de la

capilla. Se observan en la reunión dos posturas, la de los Ancianos, que divagan acerca de la causa de la inasistencia de Margarita a los cultos, y la de Muñoz, que tímidamente deja ver si no serán ellos en vez de Margarita los que se están alejando de la vida: "Espero que a fuerza de separarnos de la vida no se acabe la vida separando de nosotros" (p. 355).

Son muy importantes estas palabras por lo que dicen y por quien las dice. Muñoz ha vivido precisamente aislado de la vida, ajeno a todo lo que no entrara en el estrecho marco de la moral de su religión: ni televisión (p. 144) ni apenas cine (p. 148). Tan sólo la radio. Sin embargo, el mundo exterior del que se desconecta penetra incontenible por todos los intersticios de su casa, tanto familiares (desapego religioso de sus hijos) como físicos o materiales (el club abierto en los bajos del hotel cercano a su casa interfiere con su música la audición del programa religioso que escucha fielmente) (pp. 143-150).

El y su familia nos enseñan que los muros aisladores son asaltados por la vida exterior o derribados por los hijos que están dentro.

Molina

Es otro de los caracteres interesantes de la novela. Cronológicamente pertenece a la generación de Muñoz y de las hijas de Sedano. Nació dentro de la fe protestante (p. 27). Es un hombre sencillo. Viudo y sin hijos, vive en soledad y un día siente la tentación del "demonio" (21). Con esta palabra se refiere el novelista a la vendedora ambulante con la que Miguel Molina vivirá durante algún tiempo. Las causas de su unión con el "demonio" y su alejamiento pasajero de la Comunidad nunca quedan suficientemente claras. La relación comienza un día en que la baratillera llega a la plaza del pueblo. Molina acude a comprar y la conversación, hábilmente hurtada por el novelista, fue un ajuste, no sabemos si laboral-caritativo o amoroso. Lo cierto es que Molina empezó a convivir con el "demonio" como patrón (p. 51), y luego las distancias se acortan. Pero al igual que Margarita, también tuvo problemas de conciencia (p. 52).

Luego como un hijo pródigo reingresará en la Comunidad y contraerá matrimonio con Virginia.

Margarita, Virginia y Molina son dentro de su generación las conciencias más atormentadas, y arrastran una existencia de silenciosa soledad contra la que Margarita se rebeló irreversiblemente, yendo con el suicidio mucho más allá de una ruptura pasajera con la Comunidad o de un matrimonio de soledades.

Martínez

La dilatada existencia de este nonagenario personaje le convierte en símbolo de la línea temporal que va desde el principio de la Comunidad de Ribera hasta la actualidad. Es la historia viva del protestantismo de los Hermanos del Páramo.

Supone una forma distinta de ver la Comunidad como Iglesia. Sedano es partidario de mantener la dependencia filial de Inglaterra. Martínez, por el contrario, es independiente y nacionalista. Estos dos modos de pensar reflejan el problema existente dentro del protestantismo español, prejuiciado contra los extranjeros y al mismo tiempo con una dependencia imprescindible.

Baffin

Es, como Cecil, otro personaje inglés que recuerda el carácter británico que marcó al protestantismo de la Segunda Reforma. No es el fundador de la Comunidad, como dijo Sainz de Robles, sino el agente aglutinador de la semilla dispersa que dejaron los pioneros británicos. Es ya un hombre de avanzada edad que ha pasado por diversas épocas del protestantismo.

Por ese rasgo aglutinador o de conexión nos hace pensar en la persona de otro personaje extranjero que durante algún tiempo llevó a cabo una

función semejante. Pero no era británico como Baffin, sino norteamericano: el ya mencionado William Ireland Knapp. Ni uno ni otro pertenecían a las Asambleas de Hermanos. Sobre mister Baffin, después de señalar su llegada al Páramo para salvaguardar los lugares ya existentes, dice la novela:

"El, por entonces, apenas conocía a los Hermanos sino por informes negativos, como el de aquella revista presbiteriana que decía: 'Es de esperar que sus misiones se extingan pronto, pues de todas las confesiones protestantes son los vistos con menos simpatía'" (p.195).

La frase entrecomillada pertenece, como la idea general, al libro de Hughey. Cuando este historiador habla de la función aglutinadora que llevó a cabo su correligionario Knapp y del estado de discordia intestina entre los integrantes del protestantismo, afirma:

"Solamente los hermanos de Plymouth parecían ser los menos mal mirados que los bautistas. Una revista presbiteriana dijo de la misión de los Hermanos de Plymouth en Madrid: 'Es de esperar que muy pronto será extinguida'. No hay duda de que 'el estado derivado del cristianismo' impidió el crecimiento de la cristiandad evangélica en España. Evidentemente, Knapp previó esto, pero no encontró la forma, en buena conciencia, de evitarlo" (22).

Por las circunstancias especiales de la legislación española, que exige partidas de bautismo, y por los caracteres y costumbres del pueblo español, el bautista Knapp vio que debía renunciar a las ideas propias de su confesión en pro de un aglutinamiento y una consolidación de las distintas taifas protestantes. Y así se lo comunicó a sus amigos de América:

"Elementos de desorden, e incluso de anarquía, se muestran de toda manera entre aquellos que llevan el nombre de cristianos, quienes empujan hacia pareceres peculiares para detrimento de la real efectividad de la causa... Por tanto, por algún tiempo he sentido que

una regular organización de iglesia, que sirviera como canal para nuestras actividades, era condición indispensable para la permanencia y crecimiento de la obra; una organización adaptada al estado de la legislación en España y al carácter y costumbres del pueblo" (23).

Y en otra carta añadía:

"Vi que alguien debía condescender o interrumpir sus ideas y me creí que yo era la tal persona bajo la convicción de que el sistema presbiteriano era el mejor que convenía a España en tales circunstancias. Primeramente, sus doctrinas y teología concordaban perfectamente con mis puntos de vista, excepto en la cuestión del bautismo infantil y, en segundo lugar, su gobierno y disciplina de la iglesia eran admirablemente adaptables a este pueblo" (24).

El novelista encarna en Baffin esta actitud que le aproxima a Knapp:

"Estaba dispuesto incluso a dar, por su parte, un primer paso hacia cualquier Iglesia que se mostrara más eficaz en la conquista de estas hostiles almas españolas" (p. 195).

Y cuando llega al Páramo y ve aquellas Asambleas nos dice de este flexible misionero:

"Aquellas asambleas que a Baffin le parecieron en un principio anárquicas, eran las que más se adecuaban al modo de ser, anárquico también, de aquellos aldeanos resecos, mudos, pero que una vez rota su primera desconfianza, una vez libres de su timidez hacia todo lo nacido más allá de aquella borrosa cadena de montañas, eran capaces de explicarse, de razonar, a la altura de otro cualquier cristiano" (p. 196).

Las palabras y sobre todo la afinidad de ideas observables en los textos de una y otra procedencia permiten establecer relaciones entre el

personaje real y el creado por la ficción (25). Pero en este caso, como en todos los demás, las coincidencias no son absolutas. Jesús Fernández Santos se limita a construir libremente con materiales que le ofrece la historia. Y modela a sus seres de acuerdo con sus fines artísticos o su propia voluntad. Por todo ello no hemos de preocuparnos ni en éste ni en otros casos de buscar ajustes perfectos entre la realidad y la novela. Baste señalar las afinidades entre la historia y el arte libre del novelista.

Emilio y otros

Emilio es el carácter más abierto de los existentes en la época actual de la novela. Ha viajado al extranjero y posee cierta formación intelectual y bíblica, a juzgar por ciertos detalles y citas de algunos autores. Representa la postura más avanzada del grupo en cuanto a integración en sociedad. Se mueve en círculos ecuménicos y participa como conferenciante en las Semanas Bíblicas (p.8). Su intervención rememora y elogia la obra de Juan XXIII. Esta postura de acercamiento entre cristianos despierta en Margarita el presentimiento de que entre los Hermanos puede suscitar juicios adversos (p. 81).

Es partidario también de acogerse a la Ley de Libertad Religiosa e inscribirse en el Registro de Asociaciones Religiosas (p. 212-213). Sin embargo topa con la resistencia de los Hermanos, que son reacios a salir del atrincherado existir tradicional. Con idénticos propósitos de integración social se opone al proyecto escolar de Muñoz y defiende la asistencia a las escuelas estatales (p. 56).

Entre los personajes actuales, es el más entero, el de personalidad más madura y el de ideología más liberal, acorde con esas salidas al extranjero (p. 55) y en contraste con el aislado mundo rural de los Hermanos de Ribera de Negrillos.

Los caracteres más periféricos, secundarios o de tercer orden, como

Adela y Alfredo, hijos de Muñoz; o Agustín, el amigo que Emilio trajo de Suiza (p. 80), son los más críticos con la muralla tras la que se parapetan los Hermanos. Ya hemos hecho referencia al caso extremado de Adela. Alfredo (26) tampoco va con los Hermanos (p. 301), y respecto del amigo de Emilio, piensa que "estamos fuera, como encerrados en una bola de cristal, que vamos para atrás, que no contamos" (p. 105).

En esta galería de tipos se advierte que constituyen, al igual que la capilla, "un islote desgajado" (p. 7). Sus vidas están tapiadas respecto del mundo real. Especialmente notable, en las hijas de Sedano y en el matrimonio Muñoz, que comienza a percibirlo, pero no tiene la suficiente fuerza, en esa edad ya madura, para replantearse esos principios.

Tan sólo Emilio, de personalidad más definida y firme, más formada (ha asitado a cursillos en Suiza), muestra una vida con menos trabas puritanas, más integrada. Y la generación joven se orienta irreversiblemente, y sin ningún remordimiento, hacia otros mundos diferentes y marcan con ello la crisis del protestantismo.

IV LA IGLESIA Y LOS CULTOS

La novela comienza con la descripción exterior de la capilla, que se encuentra alejada del pueblo y rodeada de una tapia aislante. Destaca en la descripción la limpieza (1). Después el novelista nos lleva al interior, en uno de cuyos muros hace destacar unas normas que los fieles deben observar durante la visita y el culto. Estas normas ponen de relieve irónicamente la contradicción entre sus pretensiones y la realidad que hace innecesaria su aplicación, ya que ahora la capilla "está cerrada siempre" (p. 13). A lo más, su vida espiritual se circunscribe a "tres o cuatro familias" (p. 12).

Las reglas, que son muy amplias y detalladas, recomiendan silencio, respeto, buenas posturas, atención, participación activa y ejemplaridad constante como un medio de distinguirse y de traer "al rebaño del Señor a

todos los que de él se han desviado o que aún no han entrado en él" (p.15).

Sobre la existencia de estas reglas, el más destacado representante de las Asambleas de Hermanos en Madrid, Ernesto Trenchard, escribió lo siguiente a propósito de la publicación de la novela y de este punto en concreto:

"El que escribe este artículo [...] alguna vez ha visto un resumen de principios y de conducta en la entrada de alguna capilla, pero brevisimo, y aún así no es normal. Las 'reglas' que se dan con tanto detalle al principio del libro son de tipo moralista y legalista, bastante alejadas del ambiente de las Asambleas. Quizá se halla aquí una de las equivocaciones más persistentes del autor" (2).

Otro detalle observado en el interior son las bandas de almagre con letreros que dicen "Dios es luz, Dios es amor", "Nosotros predicamos a Cristo crucificado". Estas leyendas pueden observarse en varias iglesias protestantes, es decir, no son propias de ningún grupo.

Existe también una placa dedicada al fundador con un texto que "habla de la esperanza en el glorioso porvenir de la capilla" (p. 10) (3). Estas palabras producen tristeza al ver que esa esperanza de ayer con la que se levantó la capilla, al fin de un largo proceso, se desvanece al comprobar que con el paso del tiempo el número de quince miembros iniciales (p. 16) no se ve acrecentado en la actualidad, sino que más o menos permanece un remanente semejante al inicial: "tres o cuatro familias" (p.12).

No cabe duda de que Fernández Santos ha visitado algunas iglesias evangélicas y de que ha asistido algún culto de las Asambleas. El mismo Ernesto Trenchard así lo reconoce (4). Incluso el novelista confiesa que vivió enfrente de alguna de sus capillas (5).

En cuanto a los cultos, digamos que el novelista da entrada a tres de

ellos, uno de predicación y dos de carácter especial. El primero de ellos parece adecuarse a la realidad litúrgica de los Hermanos. Consta de predicación, cánticos y oraciones. Entre las páginas 41 y 45 Jesús Fernández Santos dedica una secuencia a la descripción de este oficio religioso. Intervienen el Hermano Martínez y otros Ancianos. Comienza el acto con una oración espontánea a la que siguen un himno y la predicación. Y como en la realidad, el único material que emplean en el culto son el himnario y la Biblia (6). El novelista efectivamente da muestras de haber asistido a alguno de ellos. Del mismo modo tampoco parece ignorar que los Hermanos tienen servicios religiosos entre semana (p. 15).

El culto descrito parece ser el llamado "Servicio de la predicación evangélica", puesto que no vemos que se efectúe el "Partimiento del pan". En cualquier caso, los dos son dominicales, según Robert Saladrigas (7).

Hay otros dos servicios religiosos de carácter especial y que tienen lugar en la capilla. Uno de ellos es el bautismo de un joven primo de Molina. Se realiza por inmersión y no faltan las lecturas de las Escrituras. Sin embargo parece no ajustarse al esquema del rito bautismal descrito por el citado Cardona, quien dice que es un culto similar a los demás. Y, en cuanto al acto propio del bautismo, añade.

"Un Anciano baja al baptisterio (amplio) en el momento oportuno, y los candidatos son llamados uno por uno. Se les pide (ya en el agua) la confesión personal de su fe en Cristo, y después se les sumerge por un instante en las aguas.

El ministro que bautiza nunca deja de emplear la fórmula de Mat. 28:20" (8).

Jesús Fernández Santos se limita al acto estricto de la inmersión, que en este caso es fuera de la iglesia, y las lecturas que el Anciano realiza, mister Baffin, no pertenecen a Mat. 28:20, como es norma, sino a Isaías 51: 4 y 6 y 7-8. Sin embargo respeta el principio de las Asambleas

de que el neófito sea adulto, en este caso un joven, pues como apunta Saladrigas "en las Asambleas de Hermanos el bautismo se administra tan sólo a partir de los quince años" (9).

Digamos de paso que este bautismo es la única señal en toda la novela, de crecimiento de la Comunidad.

El otro acto religioso es con motivo de la Navidad (pp. 282-284). Fernández Santos ha sabido recrearlo muy bien. La celebración está presidida por el árbol, tan típicamente protestante, y en el acto participan como protagonistas los niños que realizan lecturas de las profecías y versículos referentes al nacimiento. También cantan villancicos acompañados de instrumentos típicos españoles, como almoreces y sartenes. Tampoco está ausente el recitado de poesías y leyendas, y algunas jotas que poenían un sello muy español. Sin embargo sospecho que los textos poéticos transcritos (pp. 283-284) no son protestantes.

V ORGANIZACION Y DOCTRINA

El régimen de las Asambleas de Hermanos esta presidido por un Consejo de Ancianos. En general evitan todo exceso de organización y toda jerarquía. Cada asamblea a su vez goza de plena autonomía. Por estas características Fernández Santos considera que es la confesión protestante más idónea para los españoles:

"La comunidad a la que mi libro se refiere es la más numerosa de las que existen en nuestro país, y yo diría que también la más española, pues no admite jerarquías, y cada pequeña comunidad o iglesia es en sí totalmente independiente" (1).

El acta fundacional que encontramos en las páginas 16-17 es clara en cuanto al modo como se sostiene su obra evangelizadora. Se establece allí la fijación de una cuota semanal "quedando cada uno libre de fijarla conforme a sus recursos" (p. 17). Del mismo modo se acuerda en esa acta

hacer una colecta en cada culto con fines benéficos. Y como organización congregacionalista que es, se fija "cada mes una reunión de los miembros de la Iglesia" (p. 17) (2).

Estos principios no parecen haber variado desde entonces. El Hermano Muñoz vuelve a repetir lo mismo para referirse al sistema de organización cuando en una entrevista se le pregunta por su comunidad. Añade además información sobre los orígenes de los Hermanos. Su declaración es la más clara y completa manifestación de doctrina y de moral, de la relación con otras iglesias protestantes y de la postura ante el ecumenismo. Los Hermanos -dice- pretenden ajustarse a la ida de los primitivos cristianos y sólo admiten como sacramentos el bautismo de adultos y la Santa Cena o Partimiento del Pan (pp. 22 y ss).

Según la novela, no permiten acercarse a la Santa Cena a los miembros de otras iglesias evangélicas, aunque sí se les cede el púlpito a predicadores protestantes de otras denominaciones (p.24) (3). Y alguno de los personajes, como Muñoz, y Virginia, son especialmente críticos con los Bautistas, cuyos himnos son considerados como "música vaquera" (p.12), sobre todo si se compara esa colonización litúrgica con los himnos antiguos existentes en España. Ello no es óbice para que Muñoz y la misma Virginia, que es quien critica ahora, escuche las grabaciones que los Bautistas emiten por radio en un espacio titulado "Momentos de Melodía" (p. 144).

Con la audición de este programa, el autor elabora una secuencia de gran trascendencia. La emisión es escuchada por el matrimonio Muñoz y pone de relieve la ironía que supone pretender aislarse de la sociedad y del mundo exterior, pues, como dijimos, mientras escuchan el programa, su casa es invadida por el ruido dominguero de ese mundo ajeno, bullicioso y callejero que dificulta la audición.

Aprovecho la ocasión para hacer constar que el himno emitido en ese programa (p. 147) procede efectivamente de un himnario bautista (4). Y el

texto del mensaje radiado procede de un libro de Jose Grau, líder de las Asambleas de Hermanos de Barcelona, titulado La otra violencia (5).

En cuanto a la relación de los Hermanos con los Testigos de Jehová, la novela no parece fiel al modo como los Hermanos ven a este secta, a la que ningún protestante considera incluible dentro del protestantismo. El ya citado Trenchard dice que la relación que Fernández Santos dispensa a los Testigos por parte de los Hermanos falsea la realidad, puesto que "La primera reacción de un 'hermano' es el de horror frente a la negación de la Deidad del Señor" (6).

La postura de Muñoz ante el ecumenismo es de reconocimiento de diversas opiniones, pero se le nota más bien remiso. Incluso llega a afirmar que en zonas rurales Roma es todavía la moderna Babilonia (p. 24). En Madrid piensa que las ideas están más avanzadas. Y en esas avanzadillas, en que incluso se piensa que la Iglesia católica tras el concilio aventaja a la protestante (p. 25), habría que situar las intervenciones ecumenistas de Emilio en las Semanas de la Unidad (p. 81), o las opiniones favorables hechas en este sentido en una entrevista (p.232).

La postura de entonces era la siguiente, según una circular del Centro Ecuménico de Barcelona firmado por el pastor Enrique Capó:

"Las Asambleas de los Hermanos suelen desconfiar de todo tipo de actividades ecuménicas. Están abiertos, sin embargo, a la colaboración con otros cristianos evangélicos [...]. Su posición no es propiamente antiecuménica, pero se mantiene al margen del diálogo ecuménico actual" (7).

En la novela esa postura es mucho más refractaria según Muñoz:

"Me pregunto qué pasaría si un buen día, en uno de esos pueblos que visito, les dijera a los que vienen a escucharme: 'Hermanos: hoy

vamos a salir de la capilla para tender la mano a nuestros vecinos de enfrente' " (p. 25).

De manera que el temor de Margarita a que el discurso de Emilio en pro de la unidad pudiera disgustar a sus Hermanos parecía tener fundamento (p. 81).

Hay otra cuestión que se apunta en una entrevista hecha a Emilio en Barcelona. Se refiere al control de la natalidad. Emilio reconoce que es una pregunta poco común y sostiene que se admiten entre ellos solamente los procedimientos naturales y excluyen los de tipo medicamentoso u otros ajenos al cuerpo (p. 234). Esta respuesta parece más clara que la que encontramos por aquellas fechas posconciliares en el órgano de su confesión. En un artículo sobre el particular, publicado en Edificación Cristiana, en mayo de 1969, se viene a decir que teniendo en cuenta la necesidad psicológica y afectiva y los factores presentes y futuros que corresponden a la crianza y educación de una familia cristiana en un hogar bien ordenado, el control de la natalidad sería admisible. Pero no se mencionan medios (8).

En cuanto a las actividades que quedan fuera del eje trabajo-Iglesia, son muy escasas. Fernández Santos parece atenerse a las observaciones que para el protestantismo en general hizo en aquellos años de 1968 Juan Estruch:

"Realmente el trimonio trabajo-casa-parroquia es uno de los datos fundamentales de la ahistoricidad, marginalidad o intemporalidad del protestantismo español" (9).

Y así el narrador nos dice respecto del ocio de las actividades sociales recreativas y morales:

"No fuman, no van al cine ni al bar, salvo en casos de extremo compromiso. Tampoco van al baile los jóvenes cuando raramente

aparecen por el pueblo y tampoco se han comprado televisor los que contaban con medios para hacerlo. Se expulsa a aquellos que trabajan habitualmente en domingo, por mostrarse rebeldes a los padres, por inmoralidad, por hacer vida marital sin estar casados, y por dejar de asistir a los cultos seis meses consecutivos, aunque al cabo de los tres primeros se le hace al infractor un aviso preventivo" (p. 15).

Muñoz lo confirma poco después (pp. 23-24). Toda actividad se centra en casa y en la parroquia y rechazan toda ventana al mundo (p. 74). Cuando en alguna ocasión se extralimitan estas normas morales, como ocurrió con Margarita o con Molina, se despiertan en ellos graves problemas de conciencia, según vimos.

Resumiendo este punto de la doctrina y la vida social de los Hermanos, diremos que las cuestiones doctrinales encontradas en la novela son más bien de carácter sociorreligioso, es decir, de puertas afuera. Jesús Fernández Santos evita entrar en lo que pudiéramos llamar puntos teológicos de doctrina propiamente dichos.

VI LA CRISIS Y SUS CAUSAS

Comenzábamos el trabajo diciendo que la Asamblea de Hermanos, y en general todo el protestantismo español, había visto dificultado su desarrollo por muchos factores negativos. Es ahora el momento de analizarlos.

A lo largo de la historia casi centenaria, esta Comunidad pasa por diversas etapas. Son muy pocos y breves los momentos en que pueden llevar a cabo sus actividades y el desenvolvimiento de su vida con libertad y sin obstáculos. Las dificultades contra las que continuamente tienen que luchar provienen de diversos lados. Unas veces son de origen político-gubernativo y otras de carácter sociorreligioso. Estas dos fuentes de problemas, que se refuerzan mutuamente, podríamos considerarlas como causas externas. Pero hay además otros factores negativos de orden

interno, pues se producen en el seno mismo del protestantismo y como consecuencia de diferencias denominacionales, divisiones internas o de otra índole; tales son las derivadas del divorcio entre el entorno y el mundo espiritual de los Hermanos. Margarita sobre todo es ejemplo de esto último.

Causas externas

Las dificultades político-gubernativas tienen una gran cuota de responsabilidad en la marcha lenta del protestantismo español. En su lugar hemos comentado la conversación que mantiene Sedano y un Hermano preso sobre la edad dorada aquella en que el protestantismo atraía a las gentes. Dijimos entonces que aquello ocurría en los años inmediatamente posteriores a 1868. Después, las expectativas y esperanzas aparentemente más concretas y desde luego menos inmateriales que despertaba la primera República desplazaron la curiosidad primera de los españoles por el protestantismo. Con la Restauración posterior y la nueva Constitución de 1876 se pasó de un estado de libertad religiosa a otro, menos generoso, de mera tolerancia.

A estos dos periodos de libertad y tolerancia se refiere Molina cuando recuerda aquellos primeros tiempos de mister Baffin:

"Molina recordaba tan pronto una total libertad religiosa, como un tiempo de simple tolerancia, con prohibición de ceremonias en público, lo que daba lugar a interminables discusiones con las autoridades, según la interpretación de cada uno" (p. 197).

Es imposible que Molina pueda remontarse con su memoria a aquellos momentos de la historia, y habremos de interpretar este vasto alcance rememorativo como una licencia, en forma de pliego cronológico de la historia, que se toma el novelista para abarcar el último siglo del protestantismo español. Pero el caso es que en este ambiente de

restricción se luchó por conseguir el permiso para la capilla. También en esta época de restauración de privilegios para la Iglesia católica se presentan muchas dificultades a la hora de los enterramientos. Cuando uno de los miembros moría, al protestante se le presentaba un doloroso problema de difícil y a veces imposible solución satisfactoria. El escritor no ha dejado fuera de su novela las dificultades que se creaban con la muerte de un protestante y el enterramiento en un recinto que se les negaba. En el caso de Ribera de Negrillos, el cementerio o el "corralito" estaba "encajado en el católico" (p.32). Y fue en este cementerio cedido por los católicos donde recibió sepultura la primera mujer de Sedano. Su entierro fue considerado como "manifestación pública por ir rezando por la calle" (p. 35).

José Jiménez Lozano publicó hace ya algunos años un interesantísimo trabajo sobre los enterramientos civiles y la heterodoxia española. En él encontramos este comportamiento sociorreligioso:

"Ningún problema surgirá para que un judío un musulmán o un protestante extranjero sean enterrados en sus respectivos cementerios o en su caso en el cementerio civil con todas las ceremonias necesarias. Como no pertenecen a la casta española, su no catolicidad no traiciona la creencia de esa casta, pero un español protestante, por ejemplo, sí la traiciona o la pone en cuarentena y, desde luego, su entierro en el corralillo distará mucho de ser pacífico" (1).

El entierro de Cecil, que estuvo acompañada de un nutrido séquito, parece que no fue muy conflictivo -posiblemente por su condición de extranjera, según Jiménez Lozano-. Sin embargo no ocurrió lo mismo con el del niño fallecido en los años difíciles del cólera (2). Este enterramiento estuvo lejos de ser pacífico. Margarita cuenta el de Cecil actuando como intermediaria del relato que le hizo su padre. En el caso del niño es el viejo Martínez quien rememora el episodio. Nos detalla las alegaciones de derechos paternos, los recursos al Gobernador y la mediación de éste para conseguir que el Alcalde desistiera de hacerle un

entierro católico. Pero todas sus gestiones fueron inútiles. Aquello fue un atropello que las autoridades municipales, el Alcalde y el Juez, cometieron contra

"el derecho de los padres sobre el cadáver de los hijos menores de edad, reglamento de Leyes del Registro Civil, la orden del Gobernador y hasta el Código Penal. Pero como le digo los otros se salieron con la suya. ¿Qué por qué? Pues porque eran más y porque entonces por estos pueblos mandaba más el Alcalde que el jefe de Gobierno, si me apura" (p. 101).

El Alcalde procedía como si gozara de un poder absoluto en materia de inhumaciones, incluso por encima del Gobernador. Este autoritarismo municipal no es exagerado. Fernández Santos se atiene a lo legislado al efecto. La normativa vigente en el periodo de 1870 a 1924, entre cuyas fechas se sitúa el caso, encomendaba a los Ayuntamientos la exclusiva competencia en materia de higiene y salubridad, "concepto que determinaba la soberanía municipal en materia de inhumaciones" (3).

Más favorable en materia legislativa fue el periodo de la Segunda República; pero según los propios Hermanos no se aprovecharon debidamente las circunstancias propicias para llevar a cabo una fructífera tarea de expansión evangélica. Por el contrario, floreció una "literatura ateísta" que hizo disminuir la fe y en parte provocó la guerra civil (p. 208-209).

El periodo de la guerra supone una nueva etapa de dificultades para el protestantismo español. Nuestra guerra civil, y la europea que la sucede, abren un nuevo periodo de pruebas y estrecheces económicas porque el comité de Inglaterra se ve obligado debido a la guerra europea a suspender el apoyo para el sostenimiento de los Misiones en España (pp. 207-298) (4). Nuestro conflicto hizo descender la membresía y muchas capillas evangélicas cerraron por miedo en los primeros momentos (p. 209). Y aunque después se abrieron algunas capillas, la asistencia a los cultos era escasa (5).

Durante la posguerra y hasta 1967, rige la cuestión religiosa el Fuero de los Españoles. Su artículo 6 dispone prácticamente lo mismo que disponía el artículo 11 de la Constitución canovista de 1876: confesionalidad estatal o tolerancia restringida de los no católicos (6).

Y ya en 1967, al promulgarse la ley de Libertad Religiosa, Jesús Fernández Santos presenta a los Hermanos remisos para acogerse al amparo de esa Ley, a pesar de los intentos tímidos de persuasión que le hace Muñoz y las consideraciones declaradamente favorables de Emilio (p. 212). Es verdad que la postura de los protestantes ante la Ley del 67 produjo un enfrentamiento entre los propios evangélicos, pero el rechazo más rotundo a la citada ley no se dio entre los Hermanos, como aparece en la novela, sino entre los Bautistas. Las Asambleas de Hermanos aceptaron casi en su totalidad (recordemos que cada una es autónoma) la inscripción legal en el Registro de Asociaciones Religiosas, a tenor de lo que dice Edificación Cristiana sobre el particular:

"La Ley que regulaba la libertad religiosa de 1967/68 dividió a las iglesias evangélicas por algún tiempo; unas estaban a favor y otras no, pero es grato recordar la práctica unanimidad que hubo entre las asambleas sobre el tema" (7).

Esta falseada actitud de resistencia a la Ley obedece a la intención del novelista de presentar a la Comunidad como un conjunto de individuos voluntariamente segregados de la realidad social. Además, por la parte que les toca, los hace quebrantadores de la posible unidad de acción cuya falta debilita su existencia y sus fines.

Pasemos a los factores de tipo sociológico. Aquí también fueron frecuentes los sentimientos y actos de animadversión que suscitó el protestantismo en la sociedad española. Muchos de los casos que se produjeron están registrados en las revistas protestantes y en los diarios de los colportores, quienes iban anotando las incidencias que se producían

durante el desempeño de su labor. Hojeando las páginas de esas revistas protestantes, se ve que con frecuencia eran las fuerzas vivas las que instigaban el acoso, a la persecución y al apedreamiento de los "herejes".

Jesús Fernández Santos se sirve en la novela principalmente de las cartas para dar testimonio de estas arbitrariedades. Los frecuentes apedreamientos eran protagonizados muchas veces por un grupo de escolares inducidos o exhortados por curas y maestros (pp. 28-29; 116-118), y con el apoyo de la autoridad municipal o gubernativa. Y en muchas ocasiones, dice la carta, el pueblo se comportaba pacíficamente si no era azuzado por los cizañeros de la sociedad (p. 117-118) (8).

Todavía en los años posconciliares hay agresiones físicas. Después de un culto celebrado en casa de una farmaceútica, Muñoz y su hija Adela que le acompañaba fueron increpados verbalmente por un grupo de jóvenes que además les rajaron una rueda del coche. Como denuncia Adela, "no todo son Semanas de la Unidad" (p. 165).

Otras veces los ultrajes, aunque no eran físicos, no resultaban menos dolorosos. Sedano es acusado de vivir en concubinato por el cura de Laguna de Negrillos. Y el novelista tampoco deja fuera de este cuadro social la acusación frecuente que se hacía al protestantismo de comprar conversiones (p. 59). Testimonios semejantes los ofrece la novela realista del XIX. La vimos en Fortunata y Jacinta, en la persona de Mauricia la Dura; y en La Tribuna, con la "protestanta" que trabaja en la fábrica de tabaco.

La indiferencia social también es un factor importante. El autor de Fortunata y Jacinta escribió en una ocasión lo siguiente, relativo al trato que la sociedad española dispensaba a los protestantes de su época.

"Se creyó en un principio que serían maltratados; pero no; les apedrean simplemente con el desdén.

El pueblo español no es ni será nunca protestante" (9).

Exagerando quizá esta conducta indiferente, Galdós se muestra reduccionista con el problema y ello hace que estas palabras sólo sean parcialmente ciertas. Apedreamientos hubo. Pero es cierto que el pueblo también perdió el interés por el protestantismo poco después de la Gloriosa, como vimos en la conversación entre Sedano y el preso. Y más claro resultó en este sentido el cansancio del matrimonio americano que decide abandonar España "porque nada causa, envejece más que sembrar año tras año, sin recoger cosecha" (p. 181).

La indeferencia en los años posvaticanistas se hace también más notable. Se da un paralelismo entre las circunstancias creadas tras la Ley de Libertad Religiosa y las surgidas después de la Revolución de 1868. Si la indiferencia cansó al matrimonio de misioneros, Margarita teme incluso que la capilla, erigida con tesón y persistencia, pueda ser cedida para el culto católico (p. 22). Temor exagerado, pues la tibieza y la indiferencia también se daban en la Iglesia católica. Pero sus palabras exponen una crisis.

Causas internas

Los problemas internos que contribuyeron a retardar el proceso de desarrollo del protestantismo o a mermar la incidencia en la sociedad española no son de menor calado.

En cuestiones de ecumenismo, los Hermanos se mantienen distantes y en las zonas rurales opuestos. En la novela también adolecen de lo mismo a la hora de acogerse a la Ley de Libertad Religiosa. Este segregacionismo del resto del cuerpo social es la nota con que el novelista los caracteriza desde los primeros momentos. En sus comienzos aparecen ya poco dispuestos a integrarse en una confederación de iglesias evangélicas:

"El Hermano Sedano manifiesta en la Junta de esta capital el propósito de su Comunidad de no ingresar en la Iglesia Cristiana

Española, quedando así los Hermanos independientes bajo la única dirección de ellos mismos y, en última instancia, del Comité que sufraga los gastos de la Obra" (p. 119).

Las razones principales para su no integración son la pérdida de la independencia y la consideración de que "la profesión de fe y el código de disciplina son poco prácticos y van en contra de los hábitos de los primitivos cristianos" (p. 119).

Este proyecto integrador desde el punto de vista histórico se planteó en 1871 en Sevilla, que entonces era el centro principal del protestantismo. Allí, un grupo de congregaciones andaluzas, agrupadas como Iglesia Española Reformada, y otras integradas en la Unión Evangélica, procedentes de Madrid, Zaragoza y otros puntos, deciden, junto con algunas comunidades que permanecían independientes, agruparse en la Iglesia Cristiana Española, citada tal cual en las palabras de arriba (10).

Poco a poco van surgiendo diferencias en esta agrupación y Jesús Fernández Santos sabe utilizar las desavenencias internas muy eficazmente. No debemos achacar a mera casualidad que el novelista fije esta fuerte tendencia disgregadora del minúsculo protestantismo español en la página central de la novela. En ella refleja las disensiones existentes entre los protestantes en aquellos momentos que coinciden con la llegada de Baffin al Páramo. Ya hemos citado esta porción de texto con otro motivo. Ahora conviene repetirlo porque estamos ante uno de los defectos más importantes del protestantismo, según la novela:

"El [míster Baffin], por entonces, apenas conocía a los Hermanos sino por informes negativos, como el de aquella revista presbiteriana que decía: 'Es de esperar que sus Misiones se extingan pronto, pues de todas las confesiones protestantes son las vistas con menos simpatía' La unidad de los primeros tiempos, de aquellos tiempos que describía a menudo el padre de Molina, había ido poco a poco desapareciendo, a medida que el número de fieles crecía" (p. 195) (11).

Son palabras muy significativas. Cuando las cité por primera vez, señalé la fuente de donde las tomó el escritor. Ahora hay que añadir que están exponiendo una causa muy importante de esa previsible decadencia protestante por falta de unidad entre las distintas confesiones.

Dijimos que estas ideas las toma de Hughey. Este historiador bautista norteamericano imputa la falta de crecimiento del cristianismo protestante a la falta de unidad interna, y Jesús Fernández Santos comparte esa opinión. La desunión y los principios puritanos que rigen la vida de los Hermanos, es decir, el código de disciplina que ellos consideran que no se aviene con el propuesto por la Iglesia Cristiana Española y en el que se apoyan para no integrarse, se constituyen en factores fundamentales que determinan el porvenir de la Asamblea, de la Comunidad de Ribera de Negrillos. Un porvenir oscuro y pesimista.

Además de este factor negativo, de ámbito nacional, puesto que afectaba a todas las denominaciones evangélicas, y que tanto ha podido mermar los efectos expansivos del cristianismo protestante español, no faltan otros elementos discordantes dentro ya de las propias Comunidades de Hermanos. El Hermano Martínez representa en este caso el prejuicio antiextranjero. No aprobó nunca el matrimonio de Sedano con la inglesa Cecil, ni siquiera admitía la indumentaria que ésta utilizaba y que provenía de su país (p. 175). Pero él no era el único, a juzgar por las actitudes observadas por Baffin en las Asambleas rurales que intentaba nuclear. El mayor obstáculo fue la desconfianza hacia el extranjero, tanto entre evangélicos como entre no evangélicos; esto dificultaba el trabajo misionero en España:

"El obstáculo mayor era su tradicional desconfianza por los maestros extranjeros, que a algunos hacía escribir en sus cartas a Londres: 'Los celos de los españoles contra la intervención extranjera y su ingratitud por los favores prodigados, harán la tarea del misionero que trabaja en España siempre difícil e ingrata. Es de esperar que,

con el tiempo, el Evangelio deje hacer notar su influencia sobre ellos de manera que abandonen tal actitud' "(p. 196).

Tales palabras son otra vez un préstamo tomado de J. David Hughey, y refuerzan el parentesco ya señalado entre Baffin y Knapp y la fuente de la que se sirve el novelista (12).

Los últimos tiempos de la acción narrativa coinciden con la celebración del Congreso Evangélico en Barcelona en 1969. El novelista no deja entrar al lector en esa reunión y por tanto no conocemos las ponencias. Pero el escaso poder de atracción y la falta de capacidad sugestiva, se revela en la valoración que se hace de la intervención de Baffin, que no es más que una señal de existencia de los Hermanos, pero sin ninguna aportación particular (p. 273).

El historiador Ramón Tamames veía la situación del protestantismo español del mismo modo que el novelista. El protestantismo había perdido todo mordiente ante la sociedad y carecía de un programa para ofrecer a la juventud después de haber entrado en la legalidad. El programa había perdido interés y se desvanecía el oscuro atractivo que derivaba de su proscripción. Dice este historiador:

"La reacción de las confesiones no católicas frente a las posibilidades abiertas por la nueva ley fue más bien fría. En el primer plazo de seis meses que se les dio para inscribirse no lo hizo ninguna, hubo de prorrogarse por otros seis meses, hasta mayo de 1968. Gradualmente todas quedaron inscritas y, de este modo, el espíritu heroico que hasta entonces había mostrado las agrupaciones no católicas fue amortiguándose. Al no tropezar ya con graves resistencias sus prácticas y difusión, se puso de manifiesto que en sus programas los protestantes españoles no brindaban ningún interés real a la juventud. El protestantismo, tan temido durante lustros como foco potencial de posibles problemas políticos y como antagonista de la Iglesia católica, quedaba en prácticamente nada" (13).

Otro historiador del protestantismo de posguerra, Manuel López Rodríguez, protestante, vio también la crisis del cristianismo evangélico español en la fragmentación existente, en el espíritu de ghetto y en la falta de capacidad para incidir en lo temporal:

"El fondo de la crisis es, en realidad, el mismo que el de la católica, llámesele 'conflicto derecha-izquierda', 'enfrentamiento cultualismo-profecía' o 'choque entre las concepciones espiritualistas y temporalistas de la religión'. Ahora bien, debido al intransigente conservadurismo teológico que ha ido formándose en un amplio sector de las iglesias evangélicas, la crisis está aún latente. La izquierda evangélica carece de solidez a causa de la propia fragmentación del protestantismo español, la acusada herencia histórica de ghettos espiritualistas y también debido a las serias dificultades de los ciudadanos evangélicos para incidir en lo temporal" (14).

El Libro de las memorias de las cosas se había adelantado a estas observaciones convergentes entre la novela y la historia. El independentismo que Jesús Fernández Santos atribuye a los Hermanos respecto de la integración en la Iglesia Cristiana Española; el prejuicio antiextranjero también en los miembros de muchas Asambleas rurales y la falta de incidencia en lo temporal son factores que la Historia confirma. Ello no quiere decir que precisamente fuesen las Asambleas de Hermanos, la Comunidad en la novela, las únicas que se comportaron así. Y ello explica que Ernesto Trenchard viese en la novela no a las verdaderas Asambleas, sino a "sus fantasmas". Pero hemos de entender que el propósito del novelista no era contarnos la historia de los Hermanos, sino que eligió a esta confesión protestante porque era numéricamente la más representativa, y, desde el punto de vista organizativo, "la más española", la que más se adecuaba a nuestro carácter, "pues no admite jerarquías, y cada pequeña comunidad o iglesia es en sí totalmente independiente" (15). Y ello servía a sus fines, a la intención de su novela: mostrar el escaso fruto del

protestantismo en España.

La denominación más numerosa del protestantismo español, la más adaptable a nuestra idiosincrasia, había llegado después de un siglo de historia y de dificultades a conformarse con aportar una mera presencia testimonial. Es como si el globo de su mensaje, que estaba encubierto por la sombra de su proscripción secular, al salir a plena luz de la libertad, se hubiera pinchado. La Ley de Libertad Religiosa que parecía iba a abrir una nueva etapa expansiva en un nuevo clima, más bien sumía al protestantismo en un estado de hibernación. La nieve que cae sobre las capillas de las Comunidades, precisamente después de estrenar la libertad religiosa (p. 296-298), subraya subliminalmente el mensaje y la intención de la novela.

Al final de esta exposición de los agentes negativos estamos en condiciones de percibir que tanto en los momentos favorables propiciados por las leyes, como en los momentos adversos, que son casi todos, el protestantismo español ha estado rodeado de "enemigos" -incluida la indiferencia-, e inmerso en dificultades nacidas en su propio seno. Y como un manto que lo recubre todo está la sociología característica de esta Segunda Reforma protestante. La humilde extracción social de los protestantes españoles parece haber sido otra causa sobre las causas de su poca expansión en España. Esa humildad económica social se corresponde con la aridez del terreno humano donde cayó la semilla protestante de la Segunda Reforma, tan distinta de la Primera.

"Aquella primera [Reforma], cuando Carlos V, fue para aristócratas y nobles. La mayor parte de sus consejeros y ministros estaban de acuerdo con las nuevas ideas europeas. Hubo un momento en que el destino de España estuvo a punto de cambiar pero luego todo acabó, ya sabe cómo. En cambio, esta Segunda Reforma, que empieza prácticamente con la Constitución famosa, fue una nueva Reforma para pobres, para los económicamente débiles, cómo diríamos ahora, para gentes de medio pasar" (p. 336).

Son palabras de Muñoz a un entrevistador, quien luego las recoge, valora y juzga en unos términos muy desalentados. En la actualidad sobrevive un solo individuo de aquella Comunidad, de aquella semilla que cayó en un Páramo, en Ribera de Negrillos, y que se consume y se extingue infructuosa:

"Ha quedado solo, fruto postrero de esa Segunda Reforma para humildes y, como siembra humilde, creció mal, ha ido quedando atrás en la forma de un viejo raro, o quizás original, que no provoca conflictos ya, ni siquiera con los hijos" (p. 337).

Esta opinión podía ser discutible, pero para Fernández Santos no ofrece sombra de duda. Piensa que a la escasa cosecha contribuyó también el suelo humilde que abrigó en su seno la semilla nueva (16).

Hasta el final persisten los términos propios del campo semántico de la agricultura, prueba fehaciente de que las breves memorias de Lidia Brooks recogidas por su hija en Cosecha española fecundaron la pluma de Fernández Santos muchos más de lo que parece.

VII LA MEMBRESIA. EL PRONOSTICO Y LA REALIDAD

El hermano Muñoz facilita al periodista que lo entrevista unos datos sobre el número de protestantes en España y sobre la distribución geográfica de sus Comunidades en particular.

Dentro de "los treinta mil protestantes que hay en España aproximadamente" (p. 24), los Hermanos son "los más numerosos". Esta mayoría se cuantifica exactamente en seis mil almas sobre un total de treinta y cinco millones de españoles" (p. 334). Las cifras aducidas coinciden exactamente con las que facilita Juan Estruch. Este señala que las proporcionadas en su trabajo son las que oficialmente ha ofrecido la Comisión de Defensa Evangélica, "y recientemente publicadas en muchos

periódicos y revistas nacionales y extranjeras" (1). Según Robert Saladrigas, el informe de la Comisión de Defensa Evangélica es de 1967, y, efectivamente, las comunidades de Hermanos "sobrepasan los seis mil fieles" (2).

La distribución de estas Asambleas por la geografía española tampoco ofrece diferencias entre novela y realidad. Los asentamientos más importantes se encuentran en el NO. y en áreas rurales:

"Solamente -dice Muñoz- en esta provincia tenemos cuatro, en Asturias, seis, y ya Galicia es, como si dijéramos, toda nuestra. Allí contamos, entre parroquias y capillas, con nada menos que treinta y cinco" (p. 24).

El libro de Estruch concede también seis a Asturias. En Galicia la cifra se eleva a treinta y siete. En León no especifica porque engloba también a Zamora, Salamanca y Valladolid (3). Pero el Anuario Evangélico Español de 1973 recoge cuatro comunidades en León y provincia: León, Matarrosa del Sil, Ponferrada y Toral de los Guzmanes (4). No consta en la relación Jiménez de Jamuz. Sí aparece en cambio en el Vademecum evangélico Español. Agenda, 1985 (5).

Si nos detenemos en estos datos estadísticos es porque guardan relación con el tema de la novela, que es señalar el estancamiento o reflujó del número de miembros. La hija de Sedano, Margarita, que parece hablar por boca del autor, admite ante el entrevistador que el número de Hermanos no aumenta, y que incluso retrocede:

"- ¿Por qué dice que quedan? Perdone, pero ¿es que no aumentan? ¿No van a más ahora que parecen correr otros vientos?

- No -duda; [...] No; la verdad es que no aumentamos. Incluso yo diría que bajamos en los últimos años [...].

- Entonces quiere decir que va en retroceso.

- Sí; esa es la pura verda [...], pero no se le ocurra decir que yo reconocí tal cosa" (p. 327).

La prevención de Margarita es porque teme la reacción de los Hermanos y su indisposición para admitirlo. ¿Se cumplían estas afirmaciones de Margarita? Parece que no. Sin embargo tampoco crecían de forma ostensible. Las últimas estadísticas facilitadas por los mismos Hermanos en la actualidad señalan un aumento de miembros que llega hasta "más de ocho mil" en 1988 (6). Ahora bien si tenemos en cuenta que en 1988 éramos aproximadamente 38 millones de españoles, el aumento relativo es poco elocuente. Según las cifras de la novela, los seis mil miembros suponían entre los 35 millones de 1970 una proporción de 1,714 Hermanos por cada diez mil habitantes. Y los ocho mil distribuidos entre 38 millones de 1988 alcanzan la proporción de 2,105 por cada diez mil habitantes.

No es por tanto extraño que este lentísimo crecimiento hiciese levantar la voz a algunos de los Hermanos para criticar negativamente algunos aspectos que en la novela contribuyeron a fraguar su crisis, tales como un "pietismo cavernícola", el cultivo del "ghetto" espiritual y la mediocridad, cuando no el sectarismo doctrinal, la carencia de proyectos y alternativas y una "falta de preparación para los nuevos tiempos".

Este reconocimiento crítico que no era el único, pertenece al escritor protestante José Grau, y fue expuesto en un artículo de título tan significativo como éste: "¿Habrà que darle la razón a Tamames?", y del que se hacía eco Edificación Cristiana (7). Era el año 1980. José Grau se refería a la visión sombría del protestantismo español que nos daba ese historiador en las palabras que hemos transcrito antes (8).

VIII ALGUNAS CUESTIONES DE FORMA

A lo largo del trabajo he ido señalando la procedencia de muchas de

las ideas y de los materiales que Jesús Fernández Santos ha utilizado para elaborar Libro de las memorias de las cosas. La Biblia es también un material muy útil, e imprescindible en todo trabajo que pretende recrear la atmósfera que repiran los grupos protestantes. Julio de Santa Ana, teólogo protestante uruguayo, afirma que es un rasgo de propiedad caracterizador de los grupos evangélicos la común referencia a la Biblia como fuente de autoridad doctrinal y disciplinaria (1).

Esto es muy fácil de comprobar en todos los personajes que habitan este mundo de la novela, y sobre todo en Margarita. La impregnación bíblica de su mentalidad lleva en muchas ocasiones a ver los fenómenos de la realidad desde la perspectiva que dan las Escrituras y a establecer relaciones y semejanzas entre diversas situaciones del mundo que los circunda y los suministrados por la Biblia. Jesús Fernández Santos ha realizado una acertada labor al conectar las realidades de esos dos mundos, el profano y el bíblico, para redondear así la psicología y el ser de los personajes.

Pero además hay que reconocerle la maestría y el don de la oportunidad para integrar en el relato la cita bíblica adecuada al momento, al personaje y a la situación. Son frecuentes los textos bíblicos citados, y, como era debido y exigible, ha utilizado una Biblia muy propia del mundo protestante desde 1869: la versión de Cipriano de Valera, revisada en 1909 (2). Comparando los textos de esta versión y los de la novela, observamos sin embargo algunas leves alteraciones formales que no afectan en absoluto al contenido y que pueden ser debidas a un mero fruto caprichoso del autor o al deseo de evitar alguna palabra que pudiese suponer distanciamiento entre el lector y el personaje o que revelase cierto regusto academicista. Todo ello sin que en absoluto se desvanezca el espíritu literario bíblico. Como ejemplo del primer caso tenemos la sustitución de la palabra cachos, que utiliza la Biblia, por porciones, que aparece en la novela. Ocurre en el versículo 3 del capítulo IV de Cantares (p. 99).

A la segunda razón puede obedecer la sustitución de mancebos por jóvenes, más cercano y más corriente. Y sucede también en Cantares, capítulo II, versículo 3 (La revisión de 1960 emplea esta última palabra). Sin embargo en otras ocasiones mantiene el pronombre átono enclítico al comenzar un periodo después de pausa ("Hase mudado la lluvia", p. 98), tal como ocurre en Cantares II, 11 (3).

El cambio más significativo es aquel que hace en la página 221, cuando reproduce los cuatro primeros versículos del salmo 13. Emplea la palabra enemigo en su forma femenina poniendo de relieve a través de este pequeño detalle morfológico que la segunda mujer de Sedano sentía cierto recelo o suspicacia competitiva hacia aquella con quien su marido se casó primero.

El escritor anduvo atinado en la utilización de la Biblia y supo sacarle provecho literario. Pero hemos encontrado repetidamente un par de términos que no se utilizan en el mundo religioso de los protestantes como él lo hace. Son rezar (pp. 35, 95, 270) y bautizo (pp. 132, 137, 365). Tales "impropiedades" son filtraciones de la cultura católica que inconscientemente se le han colado al novelista. En los medios protestantes se usa siempre la voz bautismo y no bautizo, tanto para referirse al sacramento como para designar a la ceremonia o al acto bautismal. Y rezar es también palabra inusual entre los reformados. Consideran que la religión es algo vivo y personal, desprovisto de la connotación repetitiva de origen etimológico que tiene el término rezar. En su lugar usan orar; queda muy clara esta diferencia en esta puntualización que hace un misionero inglés a un matrimonio católico:

"- Nosotros sabemos pasar el rosario -dijo José María.

- Y para no descontarnos respecto a las veces que tenemos que recitar los Padrenuestros y las Avemarías, usamos este collar de cuentas de mayor y menor tamaño -añadió Ignacia, sacando uno de su bolsillo y mostrándoselo al misionero.

- En mi país los cristianos oran, no rezan. Orar es decir a Dios lo que pensamos y sentimos" (4).

Iglesias Laguna se quejó del uso que hace el escritor de algunas "voces inusitadas", e incluía entre ellas la palabra colportor (5). Tal término es efectivamente de escasa circulación fuera del mundo protestante, pero muy corriente en aquellos trabajos que estudian la Segunda Reforma en España. Podría definirse el colportor como agente de las Sociedades Bíblicas que vendía biblias y servía de enlace entre las diversas congregaciones evangélicas (6).

Por lo demás, la obra artísticamente es intachable. Casi toda la crítica que se hizo con motivo de su publicación elogía las cualidades expresivas de su autor y la belleza de su prosa. Así los citados Iglesias Laguna, o Rodríguez Padrón; y también José Domingo. Menos habilidad le concede Rafael Gómez López-Egea (7) y ninguna, y la verdad es que sin fundamento, le atribuye Federico Carlos Sainz de Robles.

Es de admirar en Libro de las memorias... no sólo la amplitud temporal y anedótica abarcada, sino también la variedad de recursos estilísticos e idiomáticos utilizados, como canciones, cartas, crónicas, entrevistas, programas de radio, textos bíblicos, actas..., todos ellos perfectamente combinados y ensamblados. Las descripciones brillan por su prosa serena, tersa, limpia. Y la técnica de baraja con que combina estos materiales, que no sigue un orden temporal, permiten encantar al lector, pero de manera que éste ha de esforzarse en la participación del juego en que Fernández Santos convierte la lectura. El lector ha de tomar cartas que más o menos caprichosamente le reparte el autor. Sin embargo esa desordenada o arbitraria disposición de las secuencias que nos va suministrando es buscada y constituye el resultado de una paciente elaboración, salida de la mano de un artesano magistral.

NOTAS I. TITULO E INTENCION.

1. "Las Asambleas de Hermanos", en el libro de varios autores titulado Pluralismo religioso I. Confesiones cristianas, al cuidado de Julián García Hernando, Madrid, Atenas, 1981, p. 240.
2. Jesús Fernández Santos, Libro de las memorias de las cosas, Premio Eugenio Nadal 1970, Barcelona, Destino (Ancora y Delfín), 1971. Todas las citas se hacen por esta edición. Indico la página en el cuerpo del texto.
3. Jesús Fernández Santos, Boston, Twayne Publishers, 1983, p. 54.
4. El libro se escribió en inglés y la primera edición española fue publicada por Ediciones La Aurora, de Buenos Aires, y Casa Unida de Publicaciones, de México, 1949. En España lo ha editado la editorial Clie, Tarrasa, 1972. Yo manejo esta edición última.
5. Cosecha española, p. 13.
6. Idem, p. 29.
7. Concha Alborg, Temas y técnicas en la narrativa de Jesús Fernández Santos, Madrid, Gredos, (Estudios y Ensayos), 1984, p. 68.
8. Véase David K. Herzberger, Op. cit., p. 54.
9. Estas lápidas forman parte de la novela. Aparecen en las pp. 71 y 76.
10. Manuel López Rodríguez, La España protestante. Crónica de una minoría marginada (1937-1975), Madrid, Sedmay Ediciones, 1976, p. 110.
11. Idem, p. 173.

NOTAS II. LUGAR DE LA ACCION.

1. Para la fecha de fundación de la iglesia de Toral, véase Asambleas cristianas de Hermanos. 125 años de Testimonio bíblico en España, en la revista Edificación Cristiana, núm. 130, noviembre-diciembre de 1988, p. 12. Este número es especial y cuenta la implantación y el desarrollo de las Asambleas de Hermanos en España. La fundación de la iglesia de Jiménez de Jamuz está precisada en una nota necrológica En memoria de Eduardo T. Turral, León, Imp. Vidal, 1962.
2. Federico Carlos Sainz de Robles, "Libro de las memorias de las cosas, entre el sueño y la imitación", en Madrid, miércoles, 17 de marzo de 1971, p. 18.
3. Efectivamente, tal congreso tuvo lugar entre los días 29 de octubre y 1 de noviembre de 1969. El hecho coincidía con la fecha de la conmemoración del día de la Reforma. Tal año se cumplía también el centenario de la Constitución de 1869 con la que se abrió la pretendida Segunda Reforma. (Véase Manuel López Rodríguez, Op. cit., p. 183.)
4. Estudios epidemiológicos relativos a la etiología y profilaxis del cólera, Madrid, Imprenta y Fundición de Manuel Tello, 1887. 3 vols. La epidemia tuvo lugar en 1884-1885 según reza el subtítulo larguísimo del libro. Y es curioso señalar que la provincia de León fue la que menos defunciones registra, con un total de 45. (Vol. II, p. 25)
5. "En 1885, con Cánovas de nuevo en el poder, murió Alfonso XII". (José Luis Comellas, Historia de España moderna y contemporánea (1474-1965), Madrid, Rialp, 1967, p. 502.)
6. J. David Hugley, Los Bautistas en España, Madrid, Casa Bautista de Publicaciones, y Comisión de Educación y Propaganda de la UEBE, 1985, p. 31.
7. Es conveniente aclarar que de Los Bautista en España hubo una primera edición titulada Historia de los Bautistas en España, traducida por el pastor Juan Lacué, Barcelona, Imprenta Salvado, 1964, 101 pp. Esta es sin duda la edición que manejó Fernández Santos. Yo cito por la otra.
8. Edificación Cristiana, 130, noviembre-diciembre, 1988, pp. 9-10.
9. Edificación Cristiana, citada, p. 6. Un informe sobre la situación del protestantismo español en 1875 y concretamente en Madrid puede verse en Vicente Cárcel Ortí, "Acatólicos españoles en los albores de la Restauración", en Anales de Historia Contemporánea, 3, (Cátedra de Historia Contemporánea, Universidad de Murcia), 1984, pp. 101-121. El informe había sido solicitada por el cardenal Antonelli, secretario de Estado de Pío IX, al nuncio español Simeoni.

NOTAS III: PERSONAJES.

1. La segunda mujer de Sedano, y la esposa de Muñoz, cuyos nombres ni se mencionan, se limitan a ser la voz o el eco de sus maridos: "Su mujer [de Muñoz] no es más que un espejo de sus propias palabras, una voz, un eco, como suele suceder con las mujeres de los Hermanos" (p. 158).
2. Cosecha española, citada, p. 20. Aprovecho para decir que quien primero apuntó la relación entre las personas de Cecil y Sedano con los reales de Luis y Lidia, fue Samuel Vila en el "Prólogo" de la edición que manejo; pero de forma muy general (p. 11).
3. El trabajo misionero de Knapp terminó en 1876. Hughey cita estas palabras de un informe que hizo la Unión Bautista Misionera Americana: "El señor Knapp terminó sus trabajos en España y dejó Madrid el 21 de noviembre pasado [de 1876]. Trabajó con celo y diligencia para fundar misiones en varias partes del país; pero debido al estado agitado en todo el territorio [...] un interés después de otro desaparecieron" (Los Bautistas en España, edición citada, p. 33).
4. Cosecha española, p.21.
5. Véase, para la distribución de medicinas del doctor Brooks y la labor humanitaria de su hija, la página 64. El socorro a la viuda desamparada, en la p. 78.
6. Debido a su extensión lo reproduzco fotocopiado en un apéndice al final de la tesis. Comprende las páginas 86-89 del libro citado. El texto de la novela va de la página 308 a la 314 y también las acompaño para facilitar la compulsa. Incluyo, como dije arriba, fotografías actuales de la capilla(1988).
7. El protestantismo en León arraigó primero en la capital y desde ahí se abrieron otros puntos de misión en la provincia. En La Bañeza, en 1880; en Ponferrada en 1884. En 1895 arraiga la fe protestante en Toral y dos años más tarde "inauguraban el local que había alquilado y 25 de ellos 'Partían el Pan' por primera vez, tras haber sido bautizados por inmersión" (Edificación Cristiana, 130, noviembre-diciembre 1988, pp. 9 y 12).
8. Edificación Cristiana, citada, p. 8.
9. La novela española de nuestro tiempo, Madrid, Prensa Española, 2ª edición aumentada, 1975, p. 339.
10. "Etapas pioneras I", en Edificación Cristiana, núm. citado, pp. 12-13. Las hijas de Eduardo Turrall que colaboraron en su labor pastoral en Jiménez de Jamuz y en Toral fueron Florencia y Gracia,

nacidas "entre 1907 y 1915", según testimonio epistolar del obrero/Pastor de la Congregación de León Manuel Corral Gea. Obsérvese la semejanza significativa de estos nombres con los de Margarita y Virginia con que aparecen en la novela. En la misma carta (14-XI-1989) me dice también que Florencia y Gracia viven en Londres "desde hace cuatro años".

11. Los Hermanos, efectivamente no admiten el ministerio de la mujer en la iglesia. Dice Cardona Gregori: "Desde luego hay hermanas con 'espíritu de pastores', y son animadas a llevar a cabo visitas a enfermos, etc., pero siempre dentro del cuadro voluntario (y no profesional) de toda la Obra. En los ambientes juveniles se nota una mayor apertura al ministerio de la mujer en la Iglesia" (Op. cit., p. 257). En ciertas juntas, la mujer tampoco puede intervenir, según la novela (p. 19).
12. Es un fallo del novelista considerar a Cecil madrastra de las hijas. En realidad, Cecil no fue madrastra puesto que murió antes del segundo matrimonio de Sedano, del que nacieron Virginia y Margarita. (Vid. pp. 33 y 95)
13. Juan Estruch, Los protestantes españoles, Barcelona, Nova Terra, 1968, pp. 147-148.
14. Este miedo a ser visto lo confiesa también un Bautista de 41 años: "Al cine no voy, pero reconozco que ahora con la televisión lo tengo en casa. Lo que pasa es que en el cine pueden verme. Alguna vez fui a pesar de todo; estuve la mar de tranquilo hasta que se encendieron las luces; entonces hubiese querido que se me tragara la tierra, por si me veía algún conocido" (Juan Estruch, Op. cit., p. 153).
15. En otra ocasión pide aclaración acerca de si ha pecado con la mirada por haber observado a dos prostitutas que viven en un cuarto al lado del suyo y a las que ve por la ventana (p. 321).
16. Op. cit., p. 116-117.
17. "Obra social de la Segunda Reforma", en Andamio, revista de los G.B.U. de España, núm. 3, mayo-junio, 1986, p. 12.
18. Galdós en La desheredada dice que en la escuela de los herejes "daban un panecillo a cada muchacho" (O.C.V. p. 979). Lo hemos citado en su lugar. En algunas escuelas sevillanas ocurría lo mismo, al menos en los años setenta del siglo pasado. (Vid. Vicente Cárcel Ortí, Op. cit., pp. 119-120.)
19. Op. cit., p. 150.
20. Miguel de Unamuno, La agonía del Cristianismo, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 4ª edición, 1966, p. 96.

21. La aplicación de este término no es de exclusiva referencia a la persona de una mujer. Se habla también del "demonio del agua" y del "demonio de la nieve" (p. 302). "Demonio" es, en definitiva, esa fuerza que devora y carcome espiritual o materialmente a alguien o algo. Véase también las páginas 321-322. Es un agente negativo.
22. Op. cit., p. 30. En la primera edición, p. 15.
23. J. David Hughey, Op. cit., p. 27.
24. Op. cit., p. 28.
25. Otros detalles nos hacen pensar en John Biffen, misionero inglés que trabajó en muchos puntos españoles, entre ellos, León. Aparte el nombre, tan parecido al de la novela, fue John Biffen el único extranjero que permaneció en León durante la guerra civil. En la novela tampoco abandonó España en ese tiempo (p. 208).
26. A este muchacho unas veces se le llama Alfredo (pp. 157 y 298) y otras Arturo (pp. 300 y 301). Es más probable que sea Alfredo, puesto que hay otro personaje ya llamado Arturo: el compañero de Margarita en la biblioteca (p. 36).

NOTAS IV. LA IGLESIA Y LOS CULTOS.

1. Concha Alborg recuerda que este detalle adquiere importancia en Fernández Santos porque contrasta con "las descuidadas iglesias católicas de otras obras" (Op. cit., p. 69).
2. Ernesto Trenchard, "¿Los Hermanos... ? ¿o sus fantasmas? Un comentario sobre el Libro de las memorias de las cosas", en Edificación Cristiana [sin núm.], agosto, 1971, p. 10.

En mi obra un foleto de 4 pp. en octavo, sin pie de imprenta, titulado El culto evangélico, en el que se hacen algunas recomendaciones para el culto, tales como puntualidad, silencio y participación en el canto. Pero no pertenece a iglesias congregacionalistas, sino presbiterianas.

3. En una foto de la capilla de Santo Tomé (Pontevedra), edificada en 1896, se puede leer la última frase, aunque no en almagre. Vid Edificación Cristiana, 130, noviembre-diciembre, 1988, p. 10. Don Manuel Corral Gea, pastor de la congregación de León y de la obra de Toral y Jiménez de Jamuz me ha comunicado por carta del 14 de noviembre de 1989 que "los letreros que menciona el novelista existen en la actualidad". Y añade que "no existe ninguna lápida en las iglesias de esta zona".
4. Op. cit., p. 9.

5. Concha Alborg, Op. cit., p. 68.
6. Cardona Gregori escribe: "Aparte de la Biblia misma, el único libro impreso que se utiliza como ayuda en los cultos es el himnario. El 'oficial' consta de 750 himnos, que abarca una gran cantidad de temas. Generalmente toda la congregación canta el himno anunciado" (José Cardona Gregori, Op. cit., p. 256).
7. Robert Saladrigas afirma que hay dos cultos dominicales (matutino y vespertino) y otros dos durante la semana. (Las confesiones no católicas de España, Barcelona, Península, 1971, pp. 126-127 y 129)
8. Op. cit., pp.254-255.
9. Op. cit., p. 129.

NOTAS V. ORGANIZACION Y DOCTRINA.

1. Declaraciones recogidas por Jorge Rodríguez Padrón, Jesús Fernández Santos, Madrid, Ministerio de Cultura, 1981, p. 27.
2. No se hace referencia al sostenimiento de pastores o ministros del culto. Y es que, conforme a la verdad, "no hay que pagar a ningún pastor profesional", según José Cardona Gregori (Op. cit., p. 252-253). Por eso vemos que Muñoz es empleado de Banco.
3. Robert Saladrigas señala que cuando se celebra el Partimiento del Pan, una vez troceado éste, "se recogen los pedazos de pan y los ofrecen a todos los fieles, en el bien entendido de que sólo pueden aceptarlos aquellos que han sido oficialmente admitidos en la comunidad mediante el bautismo" (Op. cit., p. 126). Sin embargo en una declaración que Saladrigas cita en la página 136 se admite a la Cena a otros evangélicos.
4. Himnos de fe y alabanza, al cuidado de Robert Savage, Michigan, Singpiration Music, 22ª edición, 1975.. El himno en cuestión aparece con el título "El Piloto de Galilea", y le corresponde el número 107.

También el título del programa radiofónico es real. Se transmitía por Radio España de Madrid, "todos los días a las 6:45 horas" (Véase Apéndice del Anuario Evangélico Español, de 1973, al cuidado de las Iglesias Evangélicas de España, Madrid, Tipografía Artística Alameda, 1973, p. 340).

En relación con la crítica a esa "música vaquera" que denunciaba acusada influencia exterior, fundamentalmente anglosajona, en lo referente al trasplante de ritmos iniciales que apoyan mensajes evangélicos, un representante de la Iglesia Evangélica Española, Daniel Vidal, ha escrito: "Y la influencia exterior se manifiesta hasta el extremo de rechazarse, más o menos conscientemente, la

expresividad popular española, quizá por considerarla profana o catolizante, admitiendo sin embargo una pesada música del Far West norteamericano" (Nosotros los protestantes españoles, Madrid, Marova (Cuadernos y Ensayos), 1968, p. 115).

5. Fue publicado en Barcelona por Ediciones Evangélicas Europeas, 1969. El propio autor de este libro dice que Fernández Santos "se sirvió de varios párrafos del cap. VII titulado 'El momento crucial de la historia humana'. Las citas que utilizó las sacó de las páginas 65, 66 y 67 y las reprodujo en las páginas 144-149 de su novela". ("Jesús Fernández Santos, Libro de las memorias de las cosas", en Edificación Cristiana, 129, septiembre-octubre 1988, p. 27. Es un brevísimo escrito con motivo del fallecimiento del novelista)
6. Op. cit., p. 11.
7. Robert Saladrigos, Op. cit., p. 136.
8. E. [Ernesto] T. [Trenchard], "Qué opinan los evangélicos sobre el control de la natalidad. Buzón de preguntas", Edificación Cristiana, mayo 1969, pp. 10-11.
9. Los protestantes españoles, Barcelona, Nova Terra, 1968, p. 145.

NOTAS VI. LA CRISIS Y SUS CAUSAS.

1. Los cementerios civiles y la heterodoxia española, Madrid, Taurus (La otra Historia de España), 1978, p. 211. Aprovecho para decir que en Jiménez de Jamuz y en Toral de los Guzmanes hubo cementerios evangélicos privados. Me lo ha testimoniado por carta el Hermano de León Manuel Corrañ Gea, de fecha ya citada.
2. Jesús Fernández Santos dice haber asistido en cierta ocasión a un entierro protestante: "Escuché los himnos y luego las palabras de los ancianos". El cementerio, dice, "como todos los de su índole, se hallaba separado del católico por una valla, que ya de por sí era todo un símbolo" (Jorge Rodríguez Padrón, Jesús Fernández Santos, citado, p. 27).
3. José Jiménez Lozano, Op. cit., p. 215, n. 1.
4. Sobre el temor que manifiesta sentir mister Baffin acerca de los efectos de la guerra europea, que puede provocar la pérdida del apoyo económico exterior (p. 207), dice Ernesto Trenchard que aquí el novelista supone una realidad carente de fundamento, puesto que ocurrió que las Asambleas, en esas circunstancias difíciles ayudaron a la Sociedad Bíblica y no al contrario:

"Hemos de notar la ausencia de una investigación exacta cuando se presenta al señor Baffin preocupándose por los efectos de la

guerra, ¡Temiendo que podía impedir la llegada de fondos de la Sociedad Bíblica para el apoyo de las Asambleas en España! El señor Fernández debiera haber aprendido que las Asambleas han sido generosos ayudadores de la Sociedad Bíblica y no a la inversa" (Op. cit., p. 10).

A pesar de estas palabras de Trenchard, lo cierto es que durante nuestra guerra el protestantismo español que es el representado en la novela, recibió ayuda de Francia y de Inglaterra principalmente, y en particular de los Hermanos británicos. Véase Juan Bautista Vilar, "Los protestantes españoles ante la guerra civil (1936-1939)", en Cuenta y Razón, núm. 21, septiembre-diciembre, 1985, pp. 220-222.

5. "A fines de 1953, todavía no habían conseguido la autorización de reapertura 28 lugares de culto que estaban abiertos antes de la guerra. Y tendremos que esperar a 1966, para que todos estén abiertos" (Gabino Fernández Campos, "Crónica ilustrada de la Segunda Reforma", en Andamio, revista de los GBU de España, núm. 3, mayo-junio, 1986, p. 6). Juan Bautista Vilar apunta que de los 22.000 protestantes existentes en 1936, tres años después bajaron a 10.000. (Op. cit., 230.)
6. Vid. Manuel López Rodríguez, Op. cit., p. 29.
7. Núm. 130, noviembre-diciembre, 1988, p. 20. En el Anuario Evangélico Español, de 1973, Ernesto Trenchard afirma que los Hermanos "aceptaron -en su casi totalidad- la inscripción en el registro del Ministerio de Justicia" (p. 183); editado por las Iglesias Evangélicas de España, Madrid, 1973.
8. Testimonios parecidos recoge José Flores en su Historia de la Biblia en España, Tarrasa, Clie, 1978. Precisamente hay uno, ocurrido en tierras leonesas, que revela que el pueblo era muchas veces más tolerante que sus caciques (p. 224).
9. William H. Shoemaker, Las cartas desconocidas de Galdos en "La Prensa" de Buenos Aires, Madrid, Cultura Hispánica, 1973, p. 153.
10. Vid. Gabino Fernández Campos, Op. cit., p. 6. También Carlos Araujo García y Kenneth Grubb, La religión en la República Española, Madrid, Sociedad de Tratados Evangélicos, s.a., [1933], p. 23; y Aimé Bonifas, Quand fleurit l'amandier. Les protestants d'Espagne, Paris, Les Bergers et Les Mages, 1976, pp. 46-47.
11. La Iglesia Cristiana Española era de corte prebisteriano, según Gabino Fernández Campos, Op. cit., p. 6.
12. J. David Hughey, Op. cit., p. 32. En la primera versión de esta obra (1964), el texto se encuentra en la página 18.

13. La República. La Era de Franco. Historia de España Alfaguara VII, Madrid, Alianza Editorial, 1973, p. 599.
14. Op. cit.., 188.
15. Jorge Rodríguez Padrón, Jesús Fernández Santos, citado, p. 27.
16. Carmen de Zulueta achaca también la falta de éxito del protestantismo, entre otras razones, al factor socioeconómico. Vid. Misioneros, feministas, educadores. Historia del Instituto Internacional, Madrid, Castalia (Selecciones Castalia), 1984, pp. 69-70.

Carlos Araujo, en cambio no opina así: "El haberse circunscrito [la Segunda Reforma] a la clase proletaria, más bien es una recomendación que una censura. Si la Reforma en España en el siglo XVI fracasó fue, en parte, porque sólo atrajo a un número de intelectuales y a miembros de la alta sociedad; pero no llegó al pueblo en general" (La religión en la República Española, citada, p. 21).

NOTAS VII. MEMBRESIA.

1. Juan Estruch, Op. cit., p. 38.
2. Op. cit., p. 124.
3. Op. cit., p. 93.
4. Madrid, editado por Iglesias Evangélicas de España, p. XIX.
5. Madrid, imprime Ferjisa, 1984, p. 65. También aparecía en Carlos Araujo García, Op. cit., (1933), p. 46. Sobre la situación actual en Jiménez de Jamuz, el Anciano de la Asamblea de Hermanos de León Saúl Vidal dice: "Cada segundo domingo de mes vamos a Jiménez de Jamuz. El número de los congregados en el culto es de cinco, doce y hasta veinte personas" (Documento sonoro que obra en poder del diácono anglicano Carlos López Lozano, quien lo tomó en el verano de 1988, y que muy amablemente me permitió oír). Lo mismo me ha confirmado por carta personal citada ya, el Hermano Manuel Corral Gea.
6. Edificación Cristiana, 130, noviembre-diciembre 1988, p. 20.
7. Edificación Cristiana, 130, noviembre-diciembre, 1988, p. 21.
8. A título informativo diremos que en los comienzos de 1990 se cuantifica el número total de protestantes en España en "sesenta mil personas", agrupadas en 13 iglesias y distribuidas en 1.300 lugares de culto. (Véase "Judíos y protestantes firmaron ayer los acuerdos con el Estado", en el diario ABC del 22 de febrero de 1990, p. 54.)

NOTAS VIII. ALGUNAS CUESTIONES DE FORMA.

1. "El elemento que generalmente se encuentra presente entre todos los grupos protestantes es la existencia de una común referencia a la Biblia como la fuente de autoridad espiritual que determina los contenidos doctrinales y disciplinarios de las denominaciones protestantes" (Protestantismo, Cultura y Sociedad, Buenos Aires, Nueva Imagen/La Aurora, 1970, p. 50).
2. La Santa Biblia, revisión de Cipriano de Valera, Madrid, Depósito Central de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, 1909.
3. En la p. 388 trata este texto más libremente. Tal vez porque en él recoge la rememoración que Virginia hace del texto bíblico.
4. Eduardo Souto Copeiro, Fe y bautismo, Tarrasa, Clie, 1979, p. 36.
5. Antonio Iglesias Laguna, "Libro de las memorias de las cosas, de Jesús Fernández Santos", en Mirador Literario, Suplemento de ABC, 27 de mayo de 1971, p. 4.
6. Francisco García Navarro nos ofrece esta explicación sobre la palabra colporteur y su origen: "Colporteur (del francés 'colporteur') significa originariamente buhonero, vendedor ambulante o distribuidor de noticias. De ahí que un colporteur de la Sociedad Bíblica o al servicio de cualquier otra Misión [...] era, a su vez, y además de vendedor, enlace entre las congregaciones por donde pasaba, a los que llevaba noticias sobre los demás y en las que predicaba el Evangelio". Semblanzas. (Relatos anecdóticos de protestantes españoles en los años 1917 a 1936), Tarrasa, Clie, 1982, p. 17.
7. Jorge Rodríguez Padrón, "Jesús Fernández Santos o la fidelidad", en Papeles de Son Armadans, XVII, núm. 195, Madrid-Palma de Mallorca, junio, 1971, p. 347 principalmente. José Domingo, "Problemática religiosa e histórica", en Insula, XXVI, núm. 294, mayo, 1971, p. 5. Rafael Gómez López-Egea, "El libro de las memorias de las cosas", en Arbor, t. 79, núm. 305, mayo, 1971, pp. 101-106; principalmente, p.104.

JUAN GOYTISOLO

Dentro de la literatura de posguerra, la obra de Juan Goytisolo (1931) ocupa por derecho propio un puesto singular. Santos Sanz Villanueva llega a considerarle como "el escritor -e incluso el intelectual- más importante de la generación del medio siglo (1)". En estas breves palabras valorativas apunta el crítico las dos vertientes más importantes del escritor: el ensayo y la narración. Un lugar preeminente en su obra lo ocupa el libro autobiográfico Coto vedado (1985), insólito en nuestra literatura memorialista por la devastadora sinceridad con que expone su personalidad y la rabiosa crítica a la circunstancia (2).

Al género del ensayo pertenecen los títulos Problemas de la novela (1959) y El furgón de cola (1967). En el mismo grupo entraría España y los españoles (1969), una serie de reflexiones sobre el ser de España modelado por la moral tradicional imperante que impregna todos los ámbitos de la realidad y que determina los comportamientos políticos, sociales, culturales y literarios de nuestro país.

El apartado de obras narrativas lo componen una quincena aproximada de títulos que muestran una línea evolutiva que grosso modo podríamos decir arranca del realismo de crítica social y conduce a una etapa de marcada preocupación formal sin abdicar de la crítica moral y política (3).

Señas de identidad

Las cuestiones que se relacionan con nuestro tema pertenecen casi en su totalidad a las obras ensayísticas. La excepción la constituye la leve referencia hecha en Señas de identidad (1966). El protagonista Alvaro, un español, fotógrafo de profesión, empleado en París, en France Presse, y trasunto personal del autor, hace una reflexión histórico-cultural de España en términos que convierten a los países reformados en albergue lato

para el pensamiento libre. Esta novela está escrita en segunda persona. Y la acción que se narra es protagonizada por Alvaro. Mientras él y su compañera sentimental, Dolores, contemplan el plano de la ciudad de Amsterdam, surge esta valoración en la metne de Alvaro y que el novelista recoge en un paréntesis:

"Ella miraba contigo el diminuto plano de la ciudad que figuraba junto al mapa de Holanda e instantáneas olvidadas de vuestros paseos y jirones remotos, de vuestras conversaciones afloraban, como burbujas, a tu memoria, disueltas enseguida en una vertiginosa sucesión de imágenes proyectadas, dirías, en un calidoscopio. (Como en otros lugares de Flandes y Países Bajos la cultura española, asfixiada por la inhóspita aridez de la estepa y la proverbial intolerancia de su fauna, arraigó allá, al amparo de la Reforma protestante y su generosa latitud de pensamiento, plasmando en multitud de obras de inspiración justa y libre, serena y perdurable)" (4).

Los ensayos

Pasando ya al capítulo de las obras ensayísticas, las cuestiones atañentes al protestantismo se circunscriben a dos personajes singulares dentro de la historia religiosa y literaria de la España de la primera mitad del siglo XIX: el extranjero George Borrow y el expatriado José María Blanco White. Estos dos protestantes son para el crítico Goytisolo los escritores que pintan los cuadros más frescos de la realidad española de su tiempo en sus respectivos títulos La Biblia en España y Cartas de España. Al referirse a la obra del impertérrito difusor del Evangelio en España, escribe Goytisolo en España y los españoles lo siguiente:

"Publicada dos años más tarde [1842], su obra La Biblia, fruto de sus experiencias y andanzas por la Península le otorgó una inmediata y bien merecida notoriedad. Junto con las ya mencionadas Cartas de España, de Blanco White, es, probablemente, el documento humano más

vivo y fresco, revelador y valioso de que hoy disponemos sobre España y los españoles de la primera mitad del siglo XIX" (5).

Puede sorprender el hecho de que sea un extranjero quien con mayor frescura y viveza eleve la realidad circundante a categoría artística. Para Goytisolo la razón es clara. Tal resultado se debe a razones de enfoque. Hay un modo distinto de observar la realidad entre el visitante y el escritor de dentro. Los escritos españoles del XVIII y primera mitad del XIX utilizaban la literatura con fines militantes, pretendiendo corregir y mejorar la realidad de su entorno. Con esa pretensión ética despreciaban los aspectos más originales y relegaban la estética a segundo plano. Desde esta perspectiva,

"los españoles no podían captar las virtudes humanas del mundo preindustrial en que vivían, porque, precisamente, estaban intentando escapar de él, y caminaban, por así decirlo, con anteojerías" (p. 100).

A Borrow, por el contrario, procedente de un mundo en plena transformación industrial, le era difícil prescindir del "atractivo y seducción que ejercen sobre el forastero las sociedades económicamente subdesarrolladas " (p. 100); y, libre de esas pretensiones de los nativos, se limita a registrar los hechos con humor y con simpatía:

"Su curiosidad intelectual, su fino sentido del humor, su cálida simpatía humana le permiten registrar fielmente toda una serie de hechos, situaciones, reacciones, psicología, que son -o han sido- inconfundiblemente españolas, al menos hasta fecha muy reciente" (p. 100).

Ello no quiere decir que Borrow busque un pintoresquismo exclusivamente, antes al contrario,

"sin abandonar por eso su sentido crítico, sabe captar el 'encanto' de

nuestro atraso y examina con afectuosa ironía nuestras costumbres primitivas y casi tribales" (p. 100).

La valoración encomiástica de la literatura de Borrow la finaliza con este juicio comparativo:

"Testigo del país soñoliento en el que 'escribir es llorar', su pintura sobresale por su modernidad entre las adocenadas descripciones y cuadros costumbristas de los escritores de su tiempo (Estébanez Calderón, Mesonero Romanos). De un extremo a otro del libro, Borrow no se desdice nunca de su cordial simpatía hacia los españoles, a quienes amó, sin duda, a su manera un tanto personal y estrambótica, independientemente de sus deseos y afanes de proselitismo" (p. 116) (6).

La faceta literaria y estilística del agente bíblico es la única que recoge Goytisolo, dejando su tarea misionera, para nosotros la más importante, relegada a la discretísima alusión al afán proselitista que le animaba. Borrow es ante los ojos de Goytisolo exclusivamente el artista meritorio que recrea en sus cuadros el entorno real sin prescindir de la ironía y la crítica.

Ironía y crítica son también dos notas observables en la escritura goytisolana. Además, en su evolución se puede apreciar también que ha ido modificando las pretensiones transformadoras para dar prioridad a los recursos formales desde que se adentró en la senda abierta por Señas de identidad. Sin prescindir, obvio es decirlo, de la crítica moral y política, la intertextualidad y el experimentalismo refuerzan la intención subversiva de su discurso.

George Borrow es un escritor valioso, pero el otro protestante, Blanco White, es, además de eso, un hombre con una trayectoria intelectual y moral -no religiosa- semejante a la suya: un expatriado voluntario que audazmente rompió con todos los vínculos contraídos en su país y buscó más

allá de las fronteras el aliento de la libertad.

El infamante olvido que pesa sobre la más que estimable obra de Blanco y ese paralelismo que los hermanan brindan una oportunidad, y hasta el pretexto, para, arrimando el ascua a su sardina, lanzar una debelación contra el silencio y el oprobio que sepultan la rica personalidad del canónigo sevillano (1875-1841), tanto en su vertiente artística como intelectual o moral. Y todo por obra de los programadores culturales (7). Esto es, en apretado resumen, lo que expone en la "Presentación crítica de J.M. Blanco White" que precede a la obra inglesa de Blanco White (8).

Como decía, Goytisolo lleva a cabo una reivindicación de la personalidad de Blanco. La peripecia religiosa de este andaluz entra dentro del aspecto intelectual o moral de esa doble vertiente señalada, y a pesar de ser un componente esencial no es este el asunto en el que más se detiene Goytisolo. El escritor sevillano es para el catalán -si es pertinente referirse a ellos con estos gentilicios- un precursor en su lucha contra una circunstancia oprimente de la que había que desembarazarse para no perecer. Por eso la trayectoria vital y el ideario innovador, antiortodoxo, apasionado, itinerante, en pos de la libertad, son recogidos por Goytisolo con la vivacidad, la reciedumbre y la simpatía del que expone su propia condición.

Son muchos los aspectos de este postergado intelectual que ante los ojos de Goytisolo se convierten en precedente de corrientes de pensamiento posteriores. Se detiene en primer lugar en uno de los aspectos particulares que configuran la leyenda negra de Blanco White: el de las faldas. Como una constante de nuestra historia desde los Reyes Católicos, todos los desvíos de la ortodoxia se explican por infracciones del sexto mandamiento. Menéndez y Pelayo, el gran agavillador de herejes, es en este caso un ejemplo sin par. Según Goytisolo, el historiador santanderino hizo suyas las opiniones de Bartolomé José Gallardo, y ambos explican la expatriación de Blanco y la adhesión a la Iglesia anglicana por el influjo mujeriego (9). Luego otros historiadores arrastrados por la pereza mental

repiten los clichés establecidos por el maestro. Y cita unas palabras de Ceferino Palencia que no ofrecen la menor dificultad para encontrar su fuente (p. 10). Y el mismo Juan Luis Alborg, en su Historia de la literatura española, III (1972), explica la crisis espiritual de Blanco, además de por razones políticas, "por motivos de índole muy personal. Blanco amaba a una mujer de la que había tenido varios hijos" (10). Pero la realidad, dilucidada por Vicente Llorens en 1971, es que Blanco sólo tuvo un hijo y conoció su existencia cuando ya estaba en Londres, según texto citado por el propio Goytisolo (p. 11). Con esta explicación, el argumento oficial de la expatriación se derrumba completamente.

También se detiene Goytisolo en el itinerario espiritual de Blanco desde la canongía sevillana, pasando por la Iglesia anglicana para desembocar en los unitarios. Esta errabundez, redoblada con el desplazamiento geográfico, constituye un ejemplo de insatisfacción y guerra contra sí mismo, y supone al mismo tiempo dejar atrás de sí cargos, familia, amigos y patria. Esta ruptura produce en Goytisolo un sentimiento de solidaridad. Refiriéndose a las páginas autobiográficas de Blanco, escribe:

"La pluma de Blanco obra el milagro de enfrentar al lector con su propia vida: para quien ha conocido la España de los años cuarenta, numerosos pasajes de sus memorias traen irresistiblemente a las mentes una serie de experiencias y traumas que hubiese preferido olvidar para siempre. Una solidaridad secreta le une a esa voz íntima que parece brotar de ultratumba" (p. 17).

Nosotros con estas palabras y después de haber leído Coto vedado preguntamos: ¿Hasta qué punto no ha sido la vida y la obra de Blanco un revulsivo que agitó como una hélice esas "experiencias y traumas" sufridas por Goytisolo y exorcizadas en Coto vedado? Esta obra de 1985 es, como la Autobiografía de Blanco, una sobrecogedora confesión personal escrita con una tensión estilística y temática indeclinable. En ella mezcla su peripecia personal con la historia de su tiempo; y su lacerante sinceridad

nos permite afirmar que es más que un libro, es un hombre que expone su alma como quien tiende la ropa al sol. La afinidad de destino con Blanco fue presentida sin saberlo desde los mismos albores de sus años universitarios. Rememorando aquella época dice:

"Cualquier país me parecía mejor que aquel en el que había vivido hasta entonces y, repitiendo sin saberlo la experiencia de Blanco White un siglo y medio antes, presentía oscuramente que un exilio del mismo, lejos de ser para mí un castigo, sería una bendición" (11).

¿Y hemos de extrañarnos, pues, de que, descubierto Blanco, hable de él con la indisimulada pasión de quien ve su propio drama reflejado en el otro como en un espejo? Al llegar al final de la "presentación" declara que se compenetra con la personalidad y la obra de Blanco como si fuese su propia experiencia:

"Acabo ya y sólo ahora advierto que al hablar de Blanco White no he cesado de hablar de mí mismo. Si algún lector me lo echa en cara y me acusa de haber arrimado el ascua a mi sardina, no tendré más remedio que admitir que la he asado por completo. Pero añadiré en mi descargo que resulta difícil, a quien tampoco identificado se siente con valores oficiales y patrios, calar en una obra virulenta e insólita como la que a continuación exponemos sin caer en la tentación de compenetrarse con ella y asumirla, por decirlo así, como resultado de su propia experiencia" (p. 98).

Después de este excursus, en el que sugerimos que no es escasa la contribución de Blanco a la gestación de Coto vedado, retomemos el asunto que mencionábamos relativo al paso al anglicanismo del canónigo andaluz. Su adhesión temporal a esta confesión es para Goytisolo resultado de un impulso sentimental y no fruto de una reflexión teológica. Si se adentró en el anglicanismo -viene a decir Goytisolo, que se alinea en esto con William Ewart Gladstone, a quien cita-, se debió al hecho de considerar a esa Iglesia como enemiga secular de la católica y por la que Blanco sentía

una profunda aversión. Se hizo anglicano por "adhesión al enemigo directo de la causa que acababa de abandonar" (p. 47), es decir, por reacción pendular instintiva. Y ello supone afirmar que Blanco no fue nunca y de forma real un auténtico convertido al anglicanismo. Esta opinión parece compartirla también el ensayista y escritor José Jiménez Lozano quien considera que en el drama de Blanco además no hay auténtica vividura de fe (12). Y esto es lo que diferencia radicalmente el drama religioso de Unamuno y el de Blanco. Pese a algunas analogías aparentes que el mismo Goytisolo establece, entre ellas "el dilema de la razón o la fe" (p. 15), la diferencia más radical entre ambos estriba, según su opinión, en el "narcisismo incurable de Unamuno" frente a la "devastadora sinceridad" (p.15) que atestiguan las páginas de Blanco. Desde mi punto de vista, Goytisolo yerra cuando afirma que el drama de fe unanuniano no es más que "narcisismo incurable". Tengo para mí, como también otros estudiosos especialistas de la obra unamuniana, que no se puede hablar de su problema de fe como si fuese un tema de exhibicionismo ególatra sin caer en la injusticia. En Unamuno, y lo hicimos constar en su lugar, hay agonía honda, profunda y sincera.

En el anglicanismo tampoco había de encontrar Blanco el credo satisfactorio. Durante su permanencia en esta iglesia, sus escritos religiosos llevaban un marcado carácter anticatólico. Cuando rompa los lazos con la Iglesia de Inglaterra y se adentre en el unitarismo, denunciará al anglicanismo con la misma virulencia con que atacó al catolicismo. En realidad todos los ataques apuntan a la institucionalización y a la ortodoxia de cualquier iglesia. Y en esta actitud contra toda ortodoxia instituida que Blanco va exponiendo en su búsqueda de religión, ve Goytisolo una anticipación de la postura de Trosky (pp. 51 y 52).

En sus consideraciones sobre el lenguaje, también Goytisolo encuentra un precedente de la lingüística saussureana (p. 71); y en el campo de la interpretación histórica también vislumbra en él muchos atisbos que luego serían desarrollados por el historiador Américo Castro (p. 73). Y ya

entrando en el terreno de la pura creación poética, Goytisolo reconoce que Blanco no tiene la autenticidad artística de un Cernuda -con quien también establece un paralelismo con muchos puntos en común-; pero a tenor de lo que se escribía en aquel tiempo no es justificable su ostracismo actual. Y llega a afirmar que "algunos pasajes de 'Una tormenta nocturna en altamar' superan a las composiciones más felices de Espronceda e incluso del duque de Rivas" (p. 91).

No hay duda de que los juicios de Goytisolo carecen a veces de objetividad (¿Cómo iba a haberla cuando hay tanto en común?). Pero eso no le resta validez cuando hay tanta verdad en lo que expone, una verdad sentida y entrañada que borbotea en el alma del escritor que ha descubierto que su destino es afín a la trayectoria existencial que Blanco White había trazado siglo y medio antes.

Con esta promoción de la figura de Blanco, Goytisolo contribuye a desenterrar a un escritor viviente que los "programadores culturales", tanto españoles como ingleses, consiguieron sepultar. Vicente Llorens fue el que levantó la lápida, Goytisolo el que colaboró en su exhumación. Pese a todo, hoy está por ver que al muerto le permitan andar.

NOTAS

1. Historia de la novela social española (1942-75) I, Madrid, Alhambra, 1980, p. 383.
2. Rafael Conte considera que "Coto vedado es sin duda la obra maestra de toda su larga y extensa producción" (En "Juan Goytisolo desciende a los infiernos", El País Libros, 3 de febrero de 1985, p.3).
3. Para la clasificación de su obra narrativa véase la obra citada de Sanz Villanueva, pp. 385-386.
4. Cito por Señas de identidad, México, Joaquín Mortiz, 2ª edición, 1969, pp. 341-342, que es la del texto definitivo. La primera es de 1966.
5. España y los españoles, Barcelona, Lumen, 1979, p. 99. La primera edición se hizo en el extranjero en 1969.
6. Menéndez y Pelayo, no es de extrañar, tiene una opinión bien distinta del libro de Borrow, al que considera "extravagantísimo"; y a su autor, como alguien de "sandia simplicidad y escasa cultura". (Historia de los heterodoxos españoles, II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1967, pp. 890 y 891 respectivamente. De paso apuntamos que Goytisolo es partidario defensor del "manejo certero de la sátira y la ironía" que utilizó Menéndez Pelayo y que los hombres de su generación, la del "medio siglo", no ha aprendido. (Véase en El furgón de cola, Barcelona, Seix Barral, 2ª edición, 1982, p. 89, n. 7.)
7. En 1986 Goytisolo se quejó de la marginación de la cultura oficial española a la que durante largos años le sometieron esos críticos o programadores. Véase "¿Críticos o programadores?", en El País, 6 de junio de 1986, p. 38.
8. Juan Goytisolo, Obra inglesa de Blanco White, Barcelona, Seix Barral, 3ª edición, 1982, Citaré por esta. La primera se hizo en Buenos Aires, Ediciones Formentor, 1972.
9. Un liberal de fama como Juan Valera también afirma que los españoles que se hagan protestantes serán muy pocos, y de esos pocos "la mayor parte será por algún motivo que nada tenga que ver con la religión" (Historia y política, O. C. III, Madrid, Aguilar, 1958, p. 781). Lo citamos también en su lugar.
10. Madrid, Gredos, 1972, pp. 502-503. Goytisolo no cita a este autor. Sus respectivas obras salieron en el mismo año.
11. Coto vedado, Barcelona, Seix Barral, 1985, p. 142.

12. "En el puro plano histórico, Blanco es, sin embargo, como queda dicho, un testigo imprescindible del catolicismo de la época, pero no cabe duda que hubiera supuesto un testimonio de cargo mayor si hubiera vivido a profundidades de fe y su conversión al protestantismo hubiera sido teológica y, a la vez, una metanoia personal" (Retratos y soledades, Madrid, Ediciones Paulinas, 1977, p. 144). Por su parte Vicente Lloréns también sostiene ideas semejantes: "No parece inexacto decir que hubo en Blanco un deseo de adaptación, de asimilación social, más que una conversión religiosa propiamente dicha" ("Los motivos de un converso", en Literatura, historia, política (Ensayos), Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 182-183).

JOSE JIMENEZ LOZANO

José Jiménez Lozano, abulense nacido en 1930, es un intelectual bien conocido de la historia religiosa española y de las corrientes teológicas occidentales. Se asoma al fenómeno religioso con el criterio de un católico independiente preocupado siempre por las cuestiones espirituales y tratando de destruir los peligrosos prejuicios y las conductas intolerantes.

Su quehacer es callado, sereno; y sus valoraciones, precisas y acertadas. José Luis López Aranguren dice de su paisano que "está bien enterado de lo que ocurre en el mundo en cuanto a cristianismo, pero no tiene especialísimo interés en exhibirlo" (1). Por su parte Miguel Delibes, en una semblanza sobre su personalidad, considera que Jiménez Lozano es "un gran escritor" y "uno de los pensadores más lúcidos del actual momento español" (2).

La obra creada por este discreto castellano presenta dos apartados: uno formado por los ensayos y otro por la narración. Muchos de sus trabajos de pensamiento son artículos periodísticos aparecidos en la prensa y recogidos luego en libros: Un cristiano en rebeldía (1963) o La ronquera de fray Luis y otras inquisiciones (1973). Otros vieron la luz ya en forma de libro, como Retratos y soledades (1977), donde glosa la vida o la obra de unos hombres importantes en la historia de la espiritualidad. En él echamos de menos las primeras figuras de la Reforma, dicho sea de paso. Los cementerios civiles y la heterodoxia española constituye una valiosa aportación a uno de los aspectos de nuestra intolerancia hispánica, el de los cementerios y los enterramientos civiles.

Como no pretendemos ser exhaustivos con su bibliografía, recordemos sólo que en el campo de la literatura de ficción ha cultivado la narración en varias ocasiones. Historia de un otoño (1971) se centra en la dramática extinción de una comunidad de monjas del monasterio de Port-Royal des

Champs a comienzos del siglo XVIII. El sambenito (1972) narra el proceso de Olavide. La salamandra (1973) y Duelo en la casa grande (1982) también pertenecen a la novela. Precisamente por esas fechas en que publicó la última novela mencionada ya andaba a vueltas con un libro de cuentos que es el que centra nuestra atención: El grano de maíz rojo (1982). En una de tantas y tan heterogéneas notas personales, como son las que constituyen Tres cuadernos rojos (1986) y que abarcan la década de 1973 a 1983, leemos lo siguiente:

"Reescribo cuatro de los primeros cuentos de 'Nueve Viernes Santos y otras narraciones civiles'. El primero de ellos se llamará, por fin, 'El grano de maíz rojo' " (3).

A la vista de los hechos, ha habido un cambio en el título del libro de cuentos, pues salió a la luz con el del primer cuento, El grano de maíz rojo (4). Los críticos le reconocieron su valor otorgándole el Premio de la Crítica. Está compuesto por más de una treintena de relatos, pero a nosotros nos corresponde sólo el estudio de dos de ellos, hermanados entre sí por ser dos trágicas historias de fe protagonizadas por dos protestantes daneses.

El grano de maíz rojo

Es el primero y el más extenso de la colección, y contiene un profundo significado religioso y humano, propio y característico de los escritos de Jiménez Lozano. El personaje central es un pastor protestante de una comunidad rural de Dinamarca, llamado Martín Martensen.

El reverendo Martensen es un hombre soltero que al cabo de unos años de pastorear su feligresía, a cuyo ambiente físico y espiritual se adapta inmediatamente de su llegada, sufre una extraña enfermedad que le aparta de sus hábitos de vida cotidianos. El médico del lugar diagnostica que no se trata de una enfermedad corporal, sino de "una enfermedad teológica" (p. 9), consistente en la pérdida de la fe.

La enfermedad se había declarado a comienzos de la primavera y se había ido agravando progresivamente. El Consejo Parroquial se reúne en la taberna la noche del Jueves Santo para deliberar acerca del problema que plantea esta situación espiritual del pastor en relación con la celebración de la Pascua. Esta festividad se conmemora en aquella comunidad con más tradicionalismo que fe vívidamente sentida. Aparte la consabida celebración gastronómica, en el plano espiritual consiste en que el pastor "recordaba en la aldea los atroces sufrimientos del Salvador de la Cruz" (p. 11), para despertar la compasión, sobre todo femenina. (Estos sufrimientos del crucificado fueron fundamentales para la configuración de la personalidad religiosa de Soren Kierkegaard y lo veremos en el otro cuento).

A la hora de tomar la decisión última, el Consejo se adentra en el hogar del tabernero. Con ello también se adentra el cuento en su significado más profundo. Al amor de la lumbre se encuentra el extraño personaje de la madre del tabernero, una anciana "sorda, paralítica y completamente idiota, además de ciega" (pp. 12-13), que insistentemente mueve en un cuenco de madera unos granos de maíz. El estado físico y mental que presenta la anciana, llamada Sirgulina, es consecuencia del crimen cometido en la persona de su nieta la víspera de su matrimonio, cuando habiendo llevado a pastar las ovejas de su lote nunca más volvió. La abuela salió en su búsqueda y la encontró violada y estrangulada en la nieve. Como no podía regresar con el cadáver, esperó hasta que los hombres la encontraron. Entonces ya sus piernas se habían congelado y hubo que cortárselas:

"Y, desde entonces, quedó medio imbécil y daba vueltas al maíz, sobre todo porque el Pastor Martensen la decía [sic] mientras la [sic] aserraban el hueso y la carne que aceptase la voluntad de lo Alto y dejase de hacer preguntas a quien nunca contesta. O exactamente dijo el Reverendo Pastor: 'Si un día encuentras en un granero de maíz un grano de maíz teñido de rojo por un ángel desde el principio del

mundo, uno solo entre todos los granos amarillos, ese día podría contestarle el Señor de los Cielos' "(p. 18).

Al llegar aquí, el cuento presenta un doble plano. Por un lado está el pastor Martensen y por otro la ancina Sirgulina. Entre la acción callada de estos personajes, discurre la deliberación del Consejo. Sirgulina parece haber despojado a la metáfora del silencio de Dios del escepticismo con que la expuso Martensen, y se apresta a buscar, contra toda lógica, el grano de maíz rojo. El pastor, desde la perspectiva de su fe perdida, le presentó la respuesta de Dios como una imposibilidad casi absoluta. Ahora bien, esa dificultad se redobra si tenemos en cuenta la parálisis, la sordera, la ceguera y en general el estado vegetante de la vieja. Por tanto la búsqueda del grano de maíz rojo es irracional, absurdo, desatinado; literalmente una locura.

Mientras Sirgulina persigue su quimera, el Consejo admite que la pérdida de fe de su pastor es un hecho humano, comprensible por tanto. Thomas, el sastre, explica lo sucedido por semejanza con el desamoramiento de la esposa, del que te percatas en el despertar de un día cualquiera. Puede ocurrir esto:

"Y, entonces, a lo mejor te consuelas de tu vejez con una muchacha en el desván o entre el heno del aprisco o a la orilla del río sobre el césped reciente; pero de ello nada dices a tu esposa y continúas con ella hasta que muere" (p. 14).

La ocultación a la esposa del amor desvanecido nos recuerda la actitud adoptada por el sacerdote unamuniano Manuel Bueno. Pero Jiménez Lozano va a dar al reverendo Martensen una dimensión espiritual más alta, más noble, como veremos.

El Consejo Parroquial en sus conversaciones "no había llegado a ninguna conclusión acerca del asunto del Pastor Martensen" (p. 17). Pese a todo, deciden visitarle para hacerle saber que debe officiar el culto del

Viernes Santo, sea cual fuere la disposición anímica. Es ya el amanecer, y apenas abandonaron la casa del tabernero, Sirgulina encuentra su grano de maíz. La acción de la anciana, la del Consejo y la desconocida de Martensen confluyen en este amanecer trágico. Cuando la esposa del Tabernero corre tras los consejeros para comunicarles el hallazgo y los alcanza a la altura de la iglesia, "vieron colgado al Pastor Martensen de uno de los clavos de la gran cruz desnuda y negra que presidía el presbiterio" (p. 19). He aquí el otro plano del que hablamos.

El descubrimiento del grano de maíz rojo y del cadáver del ahorcado son dos hechos inesperados que sacuden el ánimo de los consejeros, pero también del lector. Y se alza como un motivo de reflexión. Por eso decíamos que el cuento contiene un significado profundo. ¿Cuál es el sentido último del relato? ¿Cuál es la función de ese extraño personaje buscador de la rara semilla? Y otra pregunta, ¿por qué se suicida el pastor? Vayamos por partes.

Sirgulina adquiere en el cuento un valor simbólico. Es menos un ser humano que un símbolo. Adelantábamos que era un vegetal y no por sus taras físicas y psíquicas sino porque también su cuerpo está sometido a un lento proceso de lignificación:

"Y la mujer del tabernero explicó en seguida a los miembros del Consejo Parroquial que el cuerpo de la anciana era ya como de madera, todo él; aunque en realidad, de madera sólo eran las piernas, sujetas con correas a los muñones de sus muslos, pero que su cuerpo entero se había compenetrado tan profundamente con esas piernas postizas, que todo él había tomado incluso el color de la madera curada y en algunas partes más delicadas de la piel se habían formado como nudillos, y, en otras, hasta se habían abierto pequeños orificios por los que se asomaba a veces el gusanito de la carcoma" (p. 13).

Su función es representar la búsqueda del misterio divino desafiando a todas las leyes físicas y a todos los procesos lógicos. La asisten en su

delirante búsqueda la idiotez y sobre todo la ceguera, cuya paradójica luz alumbró la existencia de un grano rojo de maíz. Es como si el autor personificase en Sirgulina la fe entendida como anhelo irracional de encontrar algo que no existe, pero que hay que crear. Es decir, una fe al modo como la concebía Unamuno, y que no es creer lo que no vimos, sino crear lo que no vemos. "¡Creer lo que no vimos! ¡no! -dice Unamuno-, sino crear lo que no vemos" (5).

Respecto del suicidio de Martensen hemos de decir que precisamente en esta trágica decisión se sustenta la grandeza que reviste su persona. Una grandeza que supera a San Manuel Bueno. Porque la pérdida de la fe no permite a Martensen traicionar a su "esposa", según la imagen de Thomas. Es incapaz de mantener esa escisión entre la apariencia externa y la realidad interior, entre la pérdida del amor mantenida ocultamente y el adulterio sustitutivo con la amante. La pérdida de la fe, parece decirnos Jiménez Lozano, es un acontecimiento perfectamente trágico. El suicidio, lejos de ser una cobardía, es el ejemplo heroico de fidelidad a sí mismo y a la fe desvanecida. Antes la muerte que la traición y el engaño que se vería obligado a cometer al tener que celebrar un acontecimiento de tan trascendente significación como es la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo. A diferencia de Manuel Bueno, que oculta su drama, Martensen expone su tragedia suicidándose cristianamente: colgándose del clavo de la cruz en el mismo amanecer del Viernes Santo (6).

Sirgulina y Martensen hacen de el grano de maíz rojo una parábola de la fe como búsqueda contrarracional y un ejemplo de fidelidad a la misma incluso tras su pérdida y como consecuencia de ella. Lástima que el pastor no viese el grano rojo creado por Sirgulina. Pero esa semilla es intransferible, parece decir el autor.

El estudiante

"El estudiante" es un claroscuro sobre los sucesos que tuvieron lugar una noche en que un joven estudiante de Teología, que resulta ser

Kierkegaard, regresa a casa tres meses después de la muerte de quien siempre consideró que era su padre, el reverendo Petrus Armunsen.

El joven, al llegar a la casa familiar, descubre que su madre se ha ausentado y que ahora vive en el palacio del doctor Kierkegaard con quien ha contraído nuevo matrimonio. Se aloja en una de las estancias del palacio durante la noche en que ocurre la tragedia. Los hechos, aún muchos años después, permanecen en la mente del joven envueltos en una nebulosa. Aparte el matrimonio de su madre, se levantan en el recuerdo del estudiante el lujo, una escopeta que había pertenecido al padre y la imagen del Cristo agonizante, también perteneciente al despacho parroquial y ahora colgado sobre el lecho de la perfumada y nueva alcoba matrimonial. Estos elementos constituyen la estructura básica sobre la que se sustenta el parricidio cometido por el estudiante.

La imagen de Cristo sufriendo le había marcado en su infancia de una manera indeleble. El pastor Armunsen, primer marido de su madre, revivía al niño cada noche el sufrimiento que Cristo experimentó en ese trance supremo y el grito de dolor desgarrado que lanzaba en su agonía. Esta imagen angustiosa perturbaba el sueño del niño de manera que le obligaba a levantarse para comprobar si el crucificado había muerto.

La noche que pasó en casa del doctor Kierkegaard, el estudiante creyó percibir de nuevo aquellos gritos que tanto le turbaban en la infancia. Al despertarse, oyó risas y un respirar jadeante en la alcoba matrimonial. Vio además a los amantes desnudos bajo la imagen del Cristo desfalleciente. Un salto temporal nos coloca en otra habitación de un hospital psiquiátrico donde se cura el estudiante. La enfermera le explicó su origen paterno y lo acontecido aquella noche trágica. Allí permaneció

"hasta que se curó y se convirtió en uno de los Kierkegaard realmente, cuando ella le hizo comprender que el doctor Kierkegaard era su padre en verdad, el amante de su madre mucho antes de que él naciera y que él había matado a ambos en un acto de locura, cuando

volvió una noche, a poco de morir el Pastor Petrus Armunsen, del Seminario de Teología" (p. 37).

Este cuento resulta tan conmovedor como el anteriormente comentado. Aquí Jiménez Lozano expone el talante religioso de Sören Kierkegaard a cuya configuración contribuyó, en la realidad y en la ficción, esa imagen del Crucificado agonizante que le descubrió su padre en la infancia.

La circunstancia familiar del relato, en cambio, presenta modificaciones respecto de la historia real. No fue la madre de Sören la que una vez viuda contrajo nuevo matrimonio con Kirkegaard, sino que ocurrió a la inversa, fue Michael Kierkegaard, antes llamado Michael Petersen, quien al morir su esposa se casó con la sirvienta que era su amante y de quien nacería Sören. Y quien le relataba el sufrimiento de Cristo ante esa imagen agonizante fue su verdadero padre. Las razones por las que Jiménez Lozano atribuye en "El estudiante" la influencia paterna a un clérigo no los veo claras, aunque no sería desatinado pensar que de esa forma adquiere carácter eclesial el espíritu atormentado del cristianismo danés.

En cualquier caso el relato pone de manifiesto que el talante religioso de Kierkegaard está determinado por el carácter doliente y angustiado de origen infantil; es como si el ciclo cristiano se hubiese detenido para este influyente teólogo danés en el Viernes Santo (7). El cristianismo adquiere en él un sentido trágico y doliente que se aviene muy mal con el gozo voluptuoso y sensual de los amantes, sus verdaderos padres, cuyo lecho presidía ese Cristo agónico. Para el estudiante esta antítesis es incompatible y el dramatismo de una y la sensualidad de los otros produjeron esa reacción radical que la psiquiatría explica como consecuencia de "la influencia de esta imagen en los trastornos de su afectividad" (p. 37).

Mediante la nebulosa mental del protagonista, Jiménez Lozano presenta como indefinible, en su sentido último, esa zona comprendida entre lo

religioso entendido radicalmente y lo patológico afectivo, entre la fe y la locura. Los hechos narrados subrayan que el sentir religioso de Kierkegaard es una tragedia existencial de origen familiar, de la que al final se sintió curado: "Así que, ya completamente curado, pudo vivir tranquilamente sus últimos años" (p. 37) (8).

En los dos cuentos estudiados nos ofrece el autor dos personajes protestantes de compleja psicología religiosa y de estricta fidelidad ideológica. Llegan hasta los extremos de la tragedia con tal de evitar la perversión de su particular modo de ver la religión.

La gravedad de los asuntos, no sólo en estos cuentos, sino en toda la colección, es tal que difícilmente se puede calificar a esta obra de "libro ñoño y anciano que ni siquiera hace cincuenta años tendría ninguna gracia", como hace Constantino Bértolo (9). El jurado del Premio de la Crítica vio el libro con criterio distinto y le otorgó un premio merecido, opinión compartida también por Antonio Blanch (10), Luis Carandell (11) y el propio Delibes en su artículo citado.

NOTAS

1. En el "Prólogo" a La ronquera de fray Luis y otras inquisiciones, de Jiménez Lozano, Barcelona, Destino, 1973, p. 8. Sobre el talante religioso de este católico, véase "José Jiménez Lozano. Ensayista", de José María Gironella, Cien españoles y Dios, Barcelona, Ediciones Nauta, 1969, pp. 283-298.
2. Miguel Delibes, "Reconocimiento de un gran escritor", en El Comercio, de Gijón, 22 de julio de 1989, p. 50.
3. Tres cuadernos rojos, Valladolid, Ambito Ediciones, 1986, p. 200. La nota se refiere al año 1983. Pocas líneas más arriba nos ha dicho que en la comida que tuvieron como motivo de la presentación de Duelo en la casa grande "estuvimos hablando de Ojo Virule, pero sobre todo de Kierkegaard a propósito del personaje de un cuento que traigo entre manos: el Pastor Martín Martensen". Como veremos, éste es el protagonista del cuento "El grano de maíz rojo".
4. Barcelona, Anthropos (Ambitos Literarios), 1988.
5. Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos, Prólogo del P. Félix García, Madrid, Espasa-Calpe (Selecciones Austral), 1976, p. 167.
6. "Frio en la garganta" es otro cuento cuyo tema trata el suicidio de Judas por amor a Cristo (pp. 55-58). Y en Los cementerios civiles y la heterodoxia española (Madrid, Taurus, 1978) Jiménez Lozano recoge el drama atroz del capellán de Palacio, Javier Vales Failde, quien se suicidó el Viernes Santo de 1923 (p. 156, n. 27).
7. "Genio danés -le considera el autor- que tanto nos hace amar el espíritu atormentado del país que le vio nacer" (Retratos y soledades, Madrid, Ediciones Paulinas, 1977, p. 179).
8. En los últimos momentos de su vida Sören Kierkegaard también parece que se liberó de esa imagen sanguinolenta. El propio autor en Retratos y soledades, ya citaba, escribe: "Pero, en la agonía, su rostro se transfigura, hablando de Cristo, como si le hubiera llegado el alba de la resurrección, en vez de la hora de la muerte" (p. 177).
9. "Crítica hoy", en Leer, núm. 20, mayo de 1989, p. 51.
10. "El grano de maíz rojo, premio de la Crítica", Reseña, núm. 196, junio, 1989, p. 42.
11. "José Jiménez Lozano, un escritor de pueblo", El Independiente, 21 de abril de 1989, p. 36.

LUIS ANTONIO DE VILLENA

Este joven poeta y escritor (Madrid, 1951) publicó en 1986 un artículo en el ABC con el título de "Erasmus, en la lucha" (1). El articulista Villena elogia la figura del humanista de Rotterdam y subestima la persona y la obra del reformador de Wittenberg. Para Villena, Erasmus fue el iniciador de la Reforma que luego llevaría a término el monje agustino, "por cierto, talentoso y recio, pero enormemente zafio y populista".

Frente a él está el elegante intelectual que fue Erasmus. La contraposición no se da sólo en estas actitudes personales, sino que se eleva a campos más trascendentes. Uno de esos terrenos fue el de la ruptura de la cristiandad propiciada por Lutero frente a la reforma propugnada por Erasmus "sin apartarse nunca de la iglesia de Roma". Pero más relevancia que esto tiene hoy para Villena la contraposición que establece en el terreno del cosmopolitismo o del internacionalismo. Erasmus defendía una Europa unida por una cultura o una ilustración creciente de los pueblos frente al nacionalismo localista del populista Lutero:

"El cosmopolitismo, el culto internacionalismo de Erasmus (elogiado y protegido por el Emperador Carlos) fue también vencido por la tromba terráquea de Lutero. Porque este hombre grueso, sanguíneo, absolutamente pegado al suelo (a su suelo) no sólo representó la Reforma que rompía y escindía, en religión, frente a la más conciliadora y tolerante de Erasmus. Representó además (y acaso principalmente) el triunfo del nacionalismo, de lo local alemán, del buen pueblo germánico que odiaba a los papistas, menos por ser papistas que por ser extranjeros y romanos. La Reforma protestante fue un incendio de nacionalismo (que naturalmente desencadenó en seguida otros similares) frente al espíritu europeísta y cosmopolitano de los humanistas, entre los que quizá Erasmus representó el más alto momento de apatridad razonada".

El también escritor, ensayista y poeta José María Pemán -recordemos- atribuyó a Lutero la invención del pasaporte. Se ha dicho demasiadas veces que Lutero fue un nacionalista. También el drama de José Camón Aznar. Sin embargo, los historiadores más serenos de su vida y del contexto que le tocó vivir no dejan de señalar que la protesta de Lutero no quedaba encerrada en los estrechos límites de una Nación o un Estado. Abarcaba a toda la cristiandad (2). Y no olvidemos que en lo que se refiere a la ruptura de la cristiandad, Teófanos Egido afirma que la retractación fue "la única opción" que Roma dio a Lutero (3). Efectivamente, Roma fue la que "le abocó al cisma" (4).

El vuelo de Lutero no era tan rasante o "terráqueo" como lo presenta Villena. Su Reforma superaba en ambiciones el localismo atribuido. Se elevaba sobre la alta esfera de la cristiandad supranacional sin desgarrarla. Otra cosa fue que los nacionalistas (Ulrich Hutten) aprovecharan el cisma, provocado por Roma, para dar satisfacción a sus pretensiones. La situación creada por irresponsabilidad de las delegaciones que para el caso Lutero hizo León X sirvieron de auxilio al nacionalismo (5). Luis Antonio de Villena ignora todo esto.

NOTAS

1. ABC, 29 de noviembre de 1986, p. 34.
2. Lucien Febvre escribe sobre los momentos iniciales del descubrimiento de la verdad que tuvo Lutero: "Cuando habiendo comprendido su certidumbre, emprendió la comunicación de su secreto, se dirigió a todos los hombres, no a sus hermanos de raza o de lengua" (Martín Lutero: un destino, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª edic., 5ª reimpresión, 1983, p. 132).
3. "Lutero desde la historia", en Revista de Espiritualidad, 42, núm 168-69, julio-diciembre de 1983, p. 404.
4. Lucien Febvre, op. cit, p. 135. Otto Hermann Pesch, teólogo católico, afirma claramente que Lutero "no quiso dividir la Iglesia" ("Estado actual del consenso sobre Lutero", en Concilium, XI, núm. 118, septiembre-octubre, 1976, p. 286.
5. Lucien Febvre, Op. cit, p. 135.

JOSE ESTEBAN

José Esteban nació en Sigüenza y reside en Madrid desde 1956. Es más conocido como editor, crítico e investigador que como escritor de historias. Y en su caso podemos decir que éstas son fingidas y verdaderas al mismo tiempo. Inició su faceta de novelista en 1984 con El himno de Riego. Cuatro años más tarde dio a la luz La España peregrina. En los dos casos, Esteban novela a partir de episodios históricos del primer tercio del siglo XIX.

La España peregrina (1) es una narración histórica compuesta por dos libros independientes entre sí: "Unas páginas de Blanco White" y "El diario de Torrijos". El primero de ellos es el que nos interesa comentar.

El autor dispone en él la materia narrativa en forma de memorias apócrifas escritas por el sevillano José María Blanco White. El memorialista o cronista, ya en los últimos años de su vida, pretende recoger en ellas, y así rescatar del olvido, la vida y el talante del grupo de emigrantes españoles en Londres. Este grupo se vio obligado a dejar su patria al comenzar la segunda etapa absolutista de Fernando VII, después del ahorcamiento de Riego.

EL BLANCO DE LOS ODIOS CONVERGENTES

Ese grupo de desterrados políticos está formado por hombres pertenecientes a distintas profesiones liberales: abogados, militares, escritores, médicos, y sacerdotes, como Blanco. Tienen su punto de reunión en casa de "el divino", por elocuente, Argüelles, en las afueras de Somers Town, o en algunos cafés londinenses donde forman tertulias.

A todos estos emigrados los une en la brumosa ciudad la añoranza de la propia tierra y el deseo de libertad para su patria. El mismo Blanco también participa de esas dos notas comunes, a pesar de que no pertenece a

la misma clase que la formada por los emigrados de 1823. El canónigo Blanco ya residía en Inglaterra desde 1810. El motivo de su expatriación también es diferente. Mientras los liberales y románticos son exiliados políticos forzados, el sacerdote sevillano se considera a sí mismo un exiliado voluntario y un "emigrado de conciencia" (p. 47).

No obstante las notas comunes y los lazos que puedan nacer por el hecho de compartir un exilio ("todos los exilios tienen mucho en común", p. 30), entre Blanco y los demás nunca habrá una compenetración mutua. Las divergencias en el modo de establecer una libertad para España, tan querida por todos, son evidentes. Hablando con Argüelles, Blanco también manifiesta su deseo de ver una España libre. Pero para él, el modelo de estado de libertad es el que proporciona Inglaterra:

"Yo deseo una libertad para España, siguiendo el modelo inglés. Pido y quiero que se limiten los excesivos derechos de la corona y que la libertad de conciencia, sobre todo, sea efectiva" (p. 16).

Y el modo de lograrlo también parece distinto. Ha de implantarse de forma mesurada, sin saltos bruscos, sin revoluciones.

Dentro del concepto libertad se alberga, la libertad de conciencia. De este modo asoma otra cuestión, la religiosa, que tampoco asocia íntimamente a Blanco con los otros emigrados. Y él es consciente:

"Sé y supe bien que mis opiniones tanto religiosas como literarias, como patrióticas, a muchos de ellos les traían sin cuidado, pero uno debe llevar hasta el final, por doloroso que esto sea, su propio pensamiento" (p. 65).

Pero la verdad es que José Esteban no nos dice nunca cuáles son las opiniones religiosas de Blanco. El lector ha de suponerlas y esto es mucho suponer. Aparte esta deficiencia artística, las palabras anteriores ponen de manifiesto que Blanco es un hombre fiel a sus principios; y esta

lealtad personal será la que le mantenga en tierra extraña hasta el fin de sus días. Los emigrados anhelan volver a España y liberala, "cosa que a mí -añade Blanco- me preocupaba, aunque mi deseo era no volver nunca" (p. 71) (2). La falta de un verdadero espíritu tolerante en España estaba tan arraigada que le hacía percibir con claridad y, al tiempo, con tristeza que nunca le sería posible retornar. Se había exiliado por motivos de conciencia e iba en pos de un ideal que en España nunca podría encontrar.

Blanco White se nos descubre inmerso en el grupo de emigrados como uno más, pero muy distinto. Las diferencias eran profundas y suscitaban desacuerdos y hasta repudios:

"Pero mis dolorosas evoluciones religiosas; mis errores y mis aciertos; mi peregrinación en pos de un ideal, con sed jamás apagada y siempre devoradora, intensa y hasta creciente, me temo que no existieron para los demás sino como elemento de estudio y desacuerdo, cuando no de claro repudio.

Si a esto añadimos mi apasionada, aunque creo que siempre reflexiva naturaleza, todo sumado y añadido sin el más mínimo afán de comprensión, no produjo, entre mis compañeros de exilio, ninguna simpatía y, creo, que más bien manifiesta animadversión en la mayoría de ellos. Y así, del mismo modo que ya desde España muchos habían cooperado al olvido de mi obra y mi persona, no creo se enternecieron ahora si supieran que yo, el incomprendido, luchó diariamente con estas cuartillas para que hombres tan meritorios y tan conflictivos como yo no sufran, tal y como a mi me ha pasado, sobre sus propias carnes el viento del olvido que cuando sopla, entre españoles, mata" (p. 70).

Una dolorosa confesión personal que pone de relieve el carácter conflictivo de Blanco y el muro de incomprensión y olvido que se alza en torno a su persona, precisamente por esa condición particular de hombre sincero, inquieto y leal a sus principios (3). El exiliado de conciencia,

el hombre fiel a sus ideas, siempre en evolución, se convierte en el blanco donde convergen odios surgidos desde diversos puntos: españoles, franceses, ingleses, católicos y protestantes:

"Porque bien sé que mi sincera actitud y mi afán de llevar hasta el final mi propio pensamiento, han provocado múltiples odios convergentes, que intentarán, si no lo han intentado ya, borrar el rastro de mi paso por la literatura española y hasta inglesa, que ahora es la mía. Los católicos, porque renuncié al estado eclesiástico. Los protestantes, porque, frente a su hipocresía, levanté mis aceradas críticas. Los franceses, porque fui uno, entre tantos otros escritores españoles, que combatí su malhadada invasión. Los ingleses porque, dicen, he socavado los cimientos de su iglesia nacional y los españoles, los míos, porque luché, y pienso pasados los años que con justicia, (sic) a la Junta Central y alcé mi voz en defensa de las colonias, ya que prefería verlas independientes a esclavas. Y en esto como en tantas otras cosas será la historia la que tenga y diga la última palabra" (p. 70).

Estamos ante uno de los fragmentos más enjundiosos de la novela en cuanto a Blanco como hombre complejo, en sí mismo y en relación con el ambiente donde vivió. Su pensamiento religioso y "peregrino" fue muy importante, pero en la novela, Esteban lo reduce en exceso, a nuestro juicio.

A lo que hemos visto habría muy poco más que añadir. Si quisiéramos ser exhaustivos en cuanto a este asunto se refiere, y siempre visto desde la perspectiva protestante, añadiríamos un detalle puramente anecdótico, cual es el hecho de que el canónigo Riego, hermano del militar ahorcado, que era un "consumado bibliófilo" (p. 53), le regale a Blanco un ejemplar "sobre los reformistas españoles" (p. 54). Y en fin, el mismo clérigo le permite leer el manuscrito de las memorias del militar Riego. Esto le reconfortó porque hizo posible "alejarme de los problemas religiosos que desde tiempo atrás me venían amargando" (p. 61).

Estos problemas religiosos tan graves y amargos nunca -insisto- se nos permite conocerlos. En principio se puede aceptar, puesto que Blanco se propone hablar "de los otros más que de mí mismo" (p. 62). Sin embargo, Esteban tampoco consigue ese objetivo. El lector nunca llega a conocer a ninguno de este puñado de emigrados. Oímos hablar de Argüelles, de Espoz y Mina, de Torrijos, de Joaquín Lorenzo Villanueva, de Antonio Puigblanch, de José Joaquín de Mora..., pero no somos capaces de reconstruir su personalidad, de abocetar su carácter. José Esteban, por medio de Blanco White, no consigue rescatar del olvido las figuras de estos emigrados. Y Blanco no llega a hablar ni de los otros ni de sí mismo.

Hay indicios de que el autor, Esteban, es consciente de este fracasado propósito. Son frecuentes las alusiones reconocedoras de que estamos ante unas "deslavazadas memorias" (p. 60), redactadas a "trompicones" (p. 83). Y en verdad la obra resulta defraudadora: promete un contenido que luego nos hurta (4). Y desde el punto de vista formal, no es reveladora de ninguna virtualidad artística. Ha querido abarcar mucho en poco espacio y parece que con poco tiempo.

NOTAS

1. Madrid, Mondadori, 1988.
2. Lo mismo ha dicho en la página 69, y dirá en la 73.
3. Goytisolo, ya lo dijimos, intentó hacer una justa promoción y valoración de la postergada literatura de Blanco.
4. Santos Sanz Villanueva también experimentó esta insatisfacción: "Los personajes, quizá por la brevedad de los textos, no terminan de manifestar la rica complejidad que tras ellos intuimos y quedan limitados al relato de sus anécdotas que saben a poco" (Breve apunte en el suplemento Culturas, de Diario 16, 23 de julio, de 1988, p.X).

PEDRO CASALS

La última producción novelística española presenta con frecuencia obras de carácter histórico. El título finalista del premio Planeta de 1989, Las hogueras del rey, del barcelonés Pedro Casals (1944), se inspira en figuras históricas del siglo XVI para desarrollar una trama de misterio en torno al proyectado asesinato de Felipe II, promovido por su cuñada la reina Isabel I de Inglaterra (1).

El encargado de planearlo y llevarlo a cabo es un espía perteneciente a los "servicios de inteligencia" de su majestad británica, llamado Cristóbal Aveyro, un judío converso de origen portugués, pero de ascendencia castellana y con ciertos resentimientos sociorreligiosos surgido por la política antijudía practicada en España.

La acción de la novela arranca con un auto de fe celebrado en la Plaza Mayor de Valladolid el año 1578. En él se condena a tres reos "seguidores de la semilla del doctor Agustín de Cazalla, que fue confesor real y más tarde -según sus jueces- miembro de la corte del Diablo" (2). De estos tres herejes luteranos dos son hombres; el tercero es una joven llamada Magdalena Sánchez. Los varones abjuraron de su fe ante la eminencia de las llamas. Y en estos primeros momentos de la acción tan sólo se nos dice de ellos lo siguiente: "Uno de ellos era viejo y reincidente. El segundo, contumaz. Tenía el cabello claro, frisaba los treinta" (p. 11).

Sin embargo la joven se mantuvo firme en su fe. Apenas ha cumplido los 16 años y es sobrina de otro luterano que también fue condenado en auto semejante veinte años atrás y sin muestras de arrepentimiento. Se llamaba Juan Sánchez, y la sobrina parece de la misma madera:

"Es sobrina de Juan Sánchez, el que en tiempos fue sacristán del hermano de Cazalla. Ese fue quemado vivo también delante del rey...,

y de tal palo tal astilla..." (p. 9) (3).

Con la intercalación de planos temporales pasados y presentes el autor crea una ambigüedad entre la identidad de esos dos hombres luteranos arrepentidos y la de otros dos que aparecen después.

Efectivamente, para llevar a cabo el atentado, Cristobal Aveyro se sirve de dos ejecutores directos y que son seguidores de la religión reformada: un ciego y el sumiller de cava del rey, que además de protestante es un espía al servicio de Inglaterra e introducido en el mismo seno de la residencia del rey. El ciego, por resentimiento ante Felipe II, que condenó a su sobrina por luterana, y por su sentido justiciero, colabora en el plan atentatorio de Aveyro. Es el encargado de llevar al sumiller el anillo que contiene el veneno de solimán y arsénico que aquel empleado palatino depositará en la copa de Felipe II. El plan no tiene por qué fallar, piensa Aveyro; estos dos ejecutores lo harán bien:

"Lo harán bien, tienen razones de peso. La sobrina del ciego fue quemada viva por luterana. El sumiller de cava es hijo de uno de los jardineros flamenco que Felipe contrató para que le plantaran macizos de flores... ¡Vaya forma de introducir en la Corte espías que han recibido órdenes durante años del que ahora mismo está en Londres por si la cosa sale mal y..." (pp. 159-160).

Sin embargo el plan fracasó y eso provoca la detención del sumiller. La tortura a que es sometido le obliga a delatar a los implicados en la trama criminal:

"Dio nombres de gente menuda que compartía con él la 'herejía luterana', el de alguna de las familias de católicos ingleses que el duque de Alba había acogido en Flandes, el del ciego. Más tarde confesó ser espía de Inglaterra y dijo que le propuso envenenar al rey un comerciante que acostumbraba a pasar por Castilla y se encontraba

ahora en Londres" (p. 228).

Poco a poco la luz sobre los luteranos de la novela se irá aclarando y podemos decir que hay dos grupos: el de los conjurados y el de los condenados en el auto con que se inicia la obra.

Los primeros no cumplen en la obra más función que la de ser los últimos eslabones de la cadena de colaboradores en el envenenamiento del rey. Cuando finalmente son detenidos los implicados en la conjura, el comportamiento del espía flamenco y el del ciego es bien distinto. El sumiller "confesó"; sin embargo el ciego sufrió el tormento con entereza y no lograon arrancarle ninguna declaración:

"El ciego es el único de los conjurados que ha vencido el tormento -pensaba su majestad mientras examinaba las copias-. Ni con once vueltas de cordel ha dicho nada... Debe de ser cosa del diablo. En estos casos el fuego purifica... Quizá convenga esparcir sus cenizas para mayor seguridad y derribar su casa" (p. 250).

Ellos dos y todos los demás conjurados fueron condenados a las llamas en una nueva hoguera celebrada el año en que "entraron las tropas de Felipe II en Portugal" (p. 256), es decir, en 1581 (4).

Los condenados por herejes en el auto inicial de la obra soportan una mayor carga doctrinal. Las acusaciones que se les imputan contienen los aspectos del luteranismo más importantes de la obra. Y además pertenecen a la clase intelectual: "uno es maestro de gramática y el otro notario" (p. 243). De uno de ellos afirma el fraile que lee la inculpación:

"- Y dijo que tenía certidumbre de su salvación y de estar perdonado por Dios por los méritos de la Pasión de Jesucristo, y porque él ya tenía a Jesucristo recibido por la fe, y que llamaba a esto vertirse de Jesucristo, porque ya estaban hechos miembros de Cristo y eran hermanos suyos e hijos del Padre por su

redención..." (p. 152).

Y un poco más adelante añade el fraile:

"- Este miserable reo dijo también que de Lutero tenía grande estimación y era santísimo, que se puso a todos los trabajos del mundo por decir la verdad; que no había más de dos sacramentos, el bautismo y la comunión; que en esto de la comunión no estaba Cristo del arte que acá tenían, porque no estaba Dios atado que después de consagrado no pudiese salir de allí; que idolatraban adorándole, porque no adoraban sino al pan; y que adorar el crucifijo era idolatría..." (p. 153).

En estas inculpaciones se remueven los aspectos fundamentales de la teología reformada que son: seguridad de salvación por la fe depositada en Jesucristo; reconocimiento de sólo los sacramentos del Bautismo y Santa Cena; negación de la presencia real de Jesús en los elementos de la comunión; rechazo de la confesión auricular como consecuencia de la relación directa entre Dios y el hombre; y negación del purgatorio.

Este sumario de principios protestantes no agota todos los aspectos que en la novela guardan relación con la religión reformada. Pedro Casals introduce también en algún momento la persecución inquisitorial de que eran objeto aquellas obras literarias sospechosas de herejía o claramente consideradas como tales. En este sentido es de interés ideológico (aunque artísticamente puede resultar forzada su inclusión) la colección de libros existentes en la biblioteca de Margarita de Mendoza, esposa del pañero segoviano José Cobos, implicado muy directamente en el atentado. Los más directamente relacionados con nuestro asunto se contienen en este fragmento en que hablan Margarita y Aveyro mientras éste se baña:

"Ella le mostró luego el opúsculo Carta a D. Felipe II y la Imagen del Antecristo traducido por Ochino.

- ¿Lo conocéis?
- He oído hablar de él. -Con alarma se dijo: 'Los inquisidores encarcelaron a Julianillo en Triana por distribuirlo... ¿será luterana la mujer de Cobos? Pero, no. El pañero me lo habría advertido'. Se remojó la cabeza y repuso-: ¿No es el que lleva el grabado del Papa y el ...?

Margarita asintió con gesto y le mostró la imagen del Papa de rodillas ante el Diablo.

- ¡Vaya estampa!
- Venga, dejaos ya de libros y venid al baño.
- Antes quiero mostraros un Catecismo, traducido del de Calvino, que fue mandado en paquetes lacrados a nobles de Castilla.
- No conocía tan peculiares procedimientos... ¡Vaya un regalo envenenado!

El 'envenenado' lo llevó al anillo de la esmeralda y permaneció lejos de allí hasta que Margarita se acercó con nuevos volúmenes.

- Ved el Sumario breve de doctrina cristiana de Juan Pérez" (p. 199) (5).

Estos ejemplares existentes en la biblioteca en la sombra que poseía la mujer del pañero Jose Cobos no los había adquirido por afinidad con el protestantismo. Son un legado de una amiga suya, cuya madre era alumbrada (p. 201). Sin embargo el fuego que ardía en el corazón de estas amigas era bien distinto al de los encendidos religiosos que sublimaban su existencia mediante la oración (p. 202).

También merece recordación la introducción en un pasaje de la novela de la actitud de los nobles ingleses respecto del trabajo, bien distinta de la que ostentaban la misma clase social española, llena de prejuicios,

que estimaba el trabajo como deshonoroso e indigno de los nobles. (De esta actitud la novela picaresca nos da buenos ejemplos). Cristóbal Aveyro, judío, de ascendencia española y resentido por su expulsión, hace esta reflexión:

"La nobleza de estas tierras no sólo es dueña de casi todo, sino que encima considera un desprestigio ser mercader o cualquier empresa que se aleje de la caza y la ociosa vida cortesana -observó Cristóbal Aveyro con tristeza-. Muy al contrario de los nobles ingleses que ven los negocios como algo dignísimo y están volcando sus caudales en eso. Tan prudentes señores van a traer gran prosperidad; por eso lucho por el triunfo de la fe y la política de Isabel de Inglaterra" (p. 105).

Llegamos así al final de nuestra consideración sobre los aspectos protestantes existentes en Las hoqueras del rey. En esta novela podemos decir de forma sumaria que se ejerce sobre esta religión una férrea persecución tanto en las personas como en las obras no conformes a ortodoxia católica. Y al mismo tiempo se apunta a la mentalidad social de la época que consideraba el trabajo manual y los negocios como actividades deshonorosas. Este prejuicio laboral contribuiría con otras causas a la decadencia económica y social que nos muestra el siglo XVII español (6). Por el contrario, al capitalismo lo impulsaría el calvinismo.

Esta persecución inquisitorial que vigila y persigue implacablemente la heterodoxia protestante podía hacernos pensar que el monarca guardaba celosamente la ortodoxia cristiana. Si bien no ocurre así. Pedro Casals resalta la ironía que supone el hecho de que mientras se sofoca todo signo de protestantismo, a instancias del rey y con sanción del mismo, es el propio monarca el que da muestras palpables de un apartamiento de la ortodoxia para caer en la superstición, al menos mediante el pensamiento íntimo (pp. 86, 165 y 193).

Esta contradicción no se limita al campo puramente religioso. La

moralidad sexual del rey y de los cortesanos más próximos es también ejemplo de esa doblez e hipócrita proceder. Según la princesa de Eboli, Felipe II fue su amante y padre de su hijo mayor, Gonzalo (p. 37 (7)). Y si a fray Vicente de Mesa se le ejecuta en efígie por actos de sodomía (p. 150), Antonio Pérez, secretario del rey, sodomiza a la princesa de Eboli (p. 80).

La obra traza de este modo un panorama crítico de la vida cortesana, con sus intrigas y ambiciones; y de la sociedad de la segunda mitad del XVI, presidida por un rey que alterna un visceral antiprotestantismo con una postura religiosa mezcla de superstición y escrúpulos de conciencia. Y a pesar de la vigilancia extremada con que se seguía al luteranismo, el cedazo inquisitorial no logró impedir la filtración de elementos de esta fe en el seno mismo de la residencia escurialense del monarca.

Con estos materiales, y otros que no son de nuestra incumbencia, el autor crea una intriga que se mantiene indeclinable en toda la narración de la anécdota. Sin embargo la obra no es un logro artístico. Consigue cautivar la atención del lector, pero carece del nivel literario digno de una obra de arte. Pedro Casals no ha logrado recrear el estilo propio de la época que escoge para sus personajes. Es más, a veces cae en anacronismos tan gruesos como hablar de "servicios de inteligencia" (p. 73), o de "red de espionaje" (p. 17), y otras expresiones ajenas a los registros lingüísticos del siglo XVI: "¿Es por eso que no puede regresar el hermano de Margarita?" (p. 182) (8). En general, podemos decir que es obra para consumo de lectores poco exigentes.

NOTAS

1. En una breve entrevista recogida por el diario El Mundo, el autor declaraba: "Felipe II tuvo dos atentados contra su vida. Isabel de Inglaterra era una de las más interesadas en su muerte" ("Pedro Casals", El Mundo, 15 de noviembre de 1989, p. 34).
2. Las hoqueras del rey, finalista Premio Planeta 1989, Barcelona, Planeta, 1989, p. 8. A partir de ahora, señalaré la página de las citas en el cuerpo del texto.

Agustín de Cazalla fue sentenciado a morir en la hoguera, pero su retractación cambió el género de suplicio: fue agarrotado y su cuerpo convertido en ceniza. Este auto tuvo lugar el 21 de mayo de 1559. Menéndez y Pelayo dice que este auto fue "más solemne que cuantos hasta entonces en España se vieran" (Historia de los heterodoxos españoles I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1967, p. 951).

3. Juan Sánchez era natural de Astudillo (Palencia) y criado de Pedro de Cazalla, según información de Menéndez y Pelayo, Op. cit. I, p. 944. Por la misma fuente sabemos que fue condenado en un segundo auto de fe contra luteranos celebrado el 8 de octubre del mismo año de 1559. De los doce relajados, sólo dos fueron quemados vivos: D. Carlos de Seso y Juan Sánchez. De la contumacia de Sánchez da fe este espeluznante final que nos cuenta Menéndez y Pelayo: "Estando medio chamuscado, se soltó de la argolla y fue saltando de madero en madero, sin cesar de pedir misericordia. Acudieron los frailes y le persuadían que se convirtiese. Pero en esto alzó los ojos, y, viendo que D. Carlos se dejaba quemar vivo, se arrepintió de aquel pensamiento de flaqueza y él mismo se arrojó en las llamas" (p. 965).
4. Menéndez y Pelayo niega que "en ese año ni en muchos antes ni después hubo en Valladolid auto contra luteranos" (Op. cit. I p. 966). Y contradice la referencia que en este sentido hace Cipriano de Valera en el Tratado del Papa y de la Misa.

Por su parte José Alonso Burgos afirma también categóricamente: "Dos son los autos de fe que se celebraron en Valladolid contra los luteranos: el 21 de mayo y el 8 de octubre de 1559". (El luteranismo en Castilla durante el siglo XVI. Autos de fe de Valladolid de 21 de mayo y de 8 de octubre de 1559, Madrid, Editorial Swan, 1983, p. 104.

A la luz de estas fuentes tanto el auto de 1578 con que se inicia la novela como aquel en que se condena a los conjurados, entre ellos el ciego y el sumiller, parecen invención.

5. Julián Hernández, a quien por su pequeñez llamaban Julianillo, prestó una gran ayuda a la propagación del protestantismo en Sevilla por

donde esparcía opúsculos y nuevos testamentos provenientes de Ginebra a España. Menéndez y Pelayo escribe en su Heterodoxos: "Según una relación manuscrita que poseo, la congregación fue delatada por una mujer, a cuyas manos llegó, por error de los encargados de la distribución, un ejemplar de la Imagen del Anticristo, libro herético de los que repartía Julianillo Hernández" (Op. Cit II, p. 78). Y en nota al pie añade este detalle que cuadra con lo reproducido por Casals en el fragmento citado: "Todas las señas convienen: 'Al principio traía estampada el Papa arrodillado a los pies del demonio (...)'".

Del otro escritor mencionado, Juan Pérez, Menéndez y Pelayo afirma que es un "elegante escritor", aunque la obra citada en la novela es para el gran santanderino obra de poca monta, caso de que sea suya. (Vid. Op. Cit. II, pp. 90 y 93)

6. Santiago Sobrequés escribe sobre este particular: "Los viejos prejuicios sociales que estigmatizaban el trabajo manual y el comercio como indignos de los nobles, cada vez más en desuso en Europa, persistieron en la Castilla de la época imperial y aun fueron confirmados por las leyes (deshonra legal del trabajo). Esto apartó del trabajo activo no solamente a los hidalgos [...], sino también a muchos elementos de las clases inferiores que repudiaban el trabajo para parecer nobles" (Historia de España Moderna y Contemporánea, Barcelona, Vicens-Vives, 2ª edición, 1967, p. 161). Véase también sobre este particular la teoría de Américo Castro: De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII, Madrid, Taurus, 3ª edic. muy ampliada y corregida. 1972, p. 176 entre otras.
7. Manuel Fernández y González dedicó varias obras a novelar este período de nuestra historia y en La esclava de su deber hay un capítulo dedicado a "Felipe II como amante". En él se dice también que el rey tuvo un hijo con la Eboli, reconocido y titulado por él como duque de Pastrana (La esclava de su deber. Memorias de Antonio Pérez, I, Madrid, Guijarro, 1865, p. 171).
8. El Manual de español urgente, al cuidado de la Comisión Asesora de la Agencia EFE, Madrid, Cátedra, 4ª edición corregida y aumentada, 1985, en el apartado, 6.10, p. 45, considera viciada la expresión es por eso que. Aprovecho la nota para señalar las críticas periodísticas hechas a la novela. La más severa y justa de todas las que han llegado a mis manos pertenece al profesor Santos Sanz Villanueva, "Intrigas y amores", en Libros, suplemento semanal de Diario 16, nº 44, 16 de noviembre de 1989, p. 1. Leopoldo Azancot también la reseñó: "Más allá del ayer. Una novela histórica sobre Felipe II", en el diario El País, del 19 de noviembre de 1989 dentro del suplemento Domingo/Libros, p. 15. Lo mismo hizo Marc Soler en La Vanguardia. Libros, 17 de noviembre de 1989, bajo el título "Entre el best-seller y la literatura de género con prestigio reconocido", p. 5.

El Blanco y Negro, semanario de ABC, del 26 de noviembre de 1989, publicó una entrevista con Pedro Casals, firmada por Almudena Guzmán: "Pedro Casals", pp. 95-98.

CAPITULO II: EN EL TEATRO

GUILLERMO FERNANDEZ SHAW

En 1958 se celebró el cuarto centenario de la muerte de Carlos V. El escritor teatral, zarzuelista principalmente, Guillermo Fernández Shaw (1893-1965) hace una aportación a esta conmemoración con la obra Carlos de España (1). Está formada por un conjunto de estampas teatrales que evocan en verso la vida de Carlos V.

La obra se divide en dos partes separadas por el año 1521, fecha en que tuvo lugar la comparecencia de Lutero ante la Asamblea de Worms, pocos meses después de que Carlos V hubiese sido coronado emperador en Aquisgrán (2). Cada una de estas partes está integrada por diez cuadros que recogen otros tantos episodios de la vida de Carlos como monarca y como emperador. El último de la primera parte se refiere a esa comparecencia en 1521 de Lutero ante él. Y como todas las demás estampas, ésta mantiene una independencia argumental dentro del mosaico evocador.

El año 1521 marca un hito importante en el decurso biográfico de Martín Lutero, porque tanto el Papa como el Emperador ponen, mediante bula y edicto, su persona fuera de la comunidad religiosa y civil (3).

Para Lucien Febvre, el hecho de la presencia de Lutero frente al flamante Emperador es "una historia preciosa para el conocimiento íntimo de Lutero" (4). Pero la estampa teatral dibujada por este escritor no servirá para ejemplificar el juicio del historiador. Veamos.

El cuadro comienza cuando los acompañantes de Carlos están esperando la llegada de Lutero a la segunda parte de la convocatoria que había quedado interrumpida el día anterior. Conversan acerca de su asistencia o no. Estos diálogos, que tienen una función introductoria principalmente, harán referencia después a los problemas políticos que España tiene con

Francia, que ha penetrado con sus ejércitos en Navarra y ha atacado las guarniciones españolas en Italia.

Se da la noticia de la aproximación de Lutero, y Carlos manda reanudar la sesión interrumpida. Comienza el interrogatorio a cargo de monseñor Juan Eckio (5), quien le hace las dos preguntas conocidas acerca de la autoría de una relación de obras luteranas y sobre su disposición para la retractación. Lutero responde afirmativamente a la primera. Respecto de la segunda, sólo admitirá la retractación si se le demuestra su error por medio de la Escritura y sólo por ésta, pues no admite, y así lo manifiesta, en materia de doctrina ni la autoridad papal ni la de los concilios.

Oída la postura del fraile que se mantiene fiel a su conciencia, Carlos, de forma autoritaria, da por finalizada la sesión e inmediatamente hace saber a la Asamblea su firme decisión de poner vida y alma en la defensa de la fe católica contra la herejía.

Esta breve anécdota se estructura en tres parte. La primera en la espera, constituida por las conjeturas sobre Lutero y una referencia a la política exterior española. Está escrita en romance octosilábico. La segunda la constituye el interrogatorio, compuesto en versos de siete y once sílabas que forman una silva. Y la tercera es la determinación imperial, y para la que el autor se reserva significativamente el romance heroico.

El tema más sobresaliente del cuadro es el interés religioso que demuestran los protagonistas. Pero el tratamiento que el autor da al suceso no es imparcial. Ya el título, "Carlos frente a Lutero", sugiere la oposición frontal que el Emperador va a mantener contra el padre del protestantismo. Pero no es una oposición avasalladora ni repentina. Al principio vemos que el Emperador se muestra como un rey prudente y moderado, condescendiente con Lutero. Le ha otorgado un plazo de un día solicitado por el monje rebelde para responder ante el Emperador. Incluso

el Monarca llega a decir que quiere dejar libre a Lutero para que defienda su error (p. 87). En la realidad este gesto es pura palabrería política.

Como lo exigía un caso de tanta transcendencia política como el de la desobediencia de Lutero, la cuestión había sido tratada ya por la Asamblea. La Dieta de Worms tuvo lugar los días 17 y 18 de abril de 1521. Pero ya el 13 de febrero del mismo año, el nuncio Aleandro había pronunciado un largo discurso proponiendo las medidas convenientes para atajar las consecuencias perturbadoras de su doctrina. Y Carlos tenía también un edicto redactado que había presentado a la Asamblea en el que ratificaba el anatema que había sido dictado por el Papa. Por razones de orden social y político, la Asamblea consideró oportuno dar audiencia a Lutero antes de proceder contra él. Pero el edicto estaba redactado. Por tanto, atribuir a Carlos ese talante magnánimo de "dejarle libre la defensa de su error" (p. 87) es pura falacia (6).

Y en verdad que la comparecencia de Lutero no es una defensa de su doctrina sino que en ella tiene que responder a dos cosas: por un lado a la pregunta de si son suyas las obras que se le muestran; y por otro a si desea manifestar su retractación. Sobre esta doble cuestión la respuesta de Lutero es firme:

"¿Por qué confesarlo? ¡Mías son!" (p. 89).

Y a la segunda pregunta responderá:

"¿Retractame? ¡Jamás! Tengo pensado
bien lo que escribo, para rechazar
ni una frase siquiera. Y hasta el día
que alguien llegue hasta mí en la Sagrada
Escritura y, en pugna razonada,
me venza y me convenza en la porfía
no puedo rechazar cosa ninguna" (p. 89).

A continuación, Lutero rechaza la autoridad papal y de los concilios

y eso provoca la indignación del Monarca, el cual, ante la postura irreductible del monje, da por finalizada la Dieta. Y no vemos que Lutero haya tenido oportunidad de "hacer la defensa de su error".

Carlos I pondrá fin al cuadro declarando públicamente estar dispuesto a poner la vida, el alma y su autoridad en lucha contra el hereje.

Fernández Shaw falsea la realidad de los hechos al presentar la transigencia de un emperador prudente y magnánimo. Pero, por la intransigencia de un fraile víctima de una ceguera delirante" (p. 84), se ve obligado a declararle la guerra.

El léxico utilizado en los juicios valorativos que califican a Lutero dibuja un carácter colérico, terco e infernal: "furia en el alma" (p. 84); "ceguera delirante" (p. 84); "torpe rebeldía" (p. 89); "desgraciado" (pp. 89 y 91); "rebelde contumaz" (p. 91) y "poseído por una incurable cólera infernal" (p. 92).

Quisiera apuntar finalmente que este cuadro, en su brevedad, presenta ciertas deficiencias o fallos. Ya hemos señalado la inconsecuencia y falsedad entre la declaración del Monarca y la realidad de su conducta, que corta bruscamente el desarrollo de la Dieta sin oír la defensa doctrinal. Pero además Carlos se refiere en una ocasión a Lutero como "fray Martín" (p. 84), y luego cuando fray Martín aparece en escena, el autor acota lo siguiente:

"Entra fray Martín Lutero (34 años) [...]. No viste hábito, sino sencillo traje negro de la época. En la mano mantiene también una gorrita también negra" (p. 87).

En esas palabras la edad atribuida es tres años inferior a la que verdaderamente tenía Lutero en 1521. En el detalle de la vestimenta también hay infidelidad histórica. Ricardo García Villoslada recoge una relación anónima escrita en Worms poco después del 16 de mayo en la que

el fraile agustino cuando entró en la Sala llevaba el hábito: "Traía vestido un hábito de la Orden de San Agustín con su cinta de cuero; la corona grande y recién hecha" (7). ¿Deberá interpretarse esta diferencia de Fernández Shaw como un signo de rebeldía por parte de Lutero?.

En el plano formal no hallamos ningún logro expresivo en los versos. En definitiva este cuadro, integrado en una obra de circunstancias, es tan parcial en el fondo como insignificante en la forma. Lutero está visto desde la perspectiva católica tradicional. No se nos enseña el corazón penetrado por Dios que Lutero llevó a la Dieta. Su actitud no fue terquedad y contumacia infernal sino una valentía dimanada de la fe en Dios y de la necesidad de dar testimonio de esa fe (8).

NOTAS

1. Carlos de España. Evocación de una vida imperial, Madrid, Langa y Cía, 1958.
2. Carlos fue coronado emperador el 22 de octubre de 1520 y la primera Asamblea se celebró para presentarse ante las autoridades políticas de sus estados y ciudades el 6 de enero de 1521. Poco más de un mes después, el 13 de febrero, la Dieta empezaba a ocuparse del asunto de Lutero. (Ricardo García-Villoslada, Martín Lutero I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (Mayor), 2ª edición, 1976, pp. 534 y ss.)
3. Por la bula Exurge, Domine se condenaba la doctrina, no la persona, de Martín Lutero. Esta bula fue impresa el 15 de junio de 1520. Por la Decem Romanum Pontificem, firmada por León X el 3 de enero de 1521, se excomulgaba expresamente al fraile Lutero (Ricardo García-Villoslada, Op. cit., I, p. 525).
4. Martín Lutero: un destino, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª edición, 5ª reimpresión, 1983, p. 162.
5. Este nombre aparece adaptado a la fonética española. Se trata del Provisor General de arzobispado de Tréveris Juan Von der Ecken. Y según James Atkinson, "no es el oponente de la disputa de Leipzig, sino el canciller de la diócesis". Lutero y el nacimiento del protestantismo, Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo), 2ª edición, 1980, p. 395, nota 4 del capítulo 5.
6. Así lo confirma Lucien Febvre, Op. cit., 164 y García-villoslada, Op. cit., I, p. 548 y 564.
7. Op. cit., I, p. 563. James Atkinson, por su parte, hace notar el hecho de que Lutero en esta ocasión quería manifestar su condición de clérigo cuando escribe que "fue a que le cortasen el pelo para que se le notase claramente la tonsura". Op. cit., p. 230.
8. Lucien Febvre, Op. cit., pp. 162 y 166.

JOSE CAMON AZNAR

El polifacético zaragozano José Camón también se ha acercado a la figura de Lutero de una manera literaria. Su faceta principal es la de catedrático e historiador; no obstante en su vertiente literaria encontramos tres manifestaciones: dramaturgo, novelista y poeta. Bien es cierto que esta actividad literaria ha quedado ensombrecida por la académica y erudita. Por eso sus obras literarias son poco conocidas, y la bibliografía dedicada a su estudio, escasísima (1).

De toda su producción, sólo nos interesa Lutero, un drama publicado en 1969 por Espasa-Calpe formando volumen con otros dos: Hitler y Ariadna.

La obra esta dividida en dos actos: el primero podemos considerarlo como el de la rebelión de Lutero; el segundo es el de la soledad del rebelde.

LA REBELION DE LUTERO

La pieza comienza con una escena en que el joven Martín, a consecuencia de la experiencia del rayo que le atemorizó poniendo en riesgo su vida, ha decidido entrar en el convento de los agustinos. Por el diálogo que mantiene con otros dos jóvenes antes de entrar en el convento, sabemos que es un hombre temperamental, ardiente, soberbio, de espíritu rebelde y consciente de haber llevado una vida pecaminosa. Su entrada en el convento pretende sepultar su pasado y expiar los pecados.

Pero en el covento, el joven profeso se da cuenta de que no puede apagar esas tentaciones de la carne en la que tantas veces cayó cuando era estudiante. La paz buscada tampoco la encuentra en los claustros. Ansiedad, desasosiego y tormento espiritual y carnal carcomen el alma de este joven fraile.

Las dos escenas primeras, la preclaustral y la que nos lo presenta ya como fraile agustino, tienen el fin de reflejar el talante apasionado, temperamental e insatisfecho del que va a ser el rebelde contra Roma.

Esta alma atormentada de fray Martín que no vive con placidez la fe del Evangelio ve una vía de salida de esta atormentada existencia cuando unos hermanos de la orden le solicitan que denuncie los abusos que se cometen en el pueblo con la predicación de las indulgencias. He aquí la proposición de los frailes y la respuesta del hermano Martín:

"FRAILE II.- Reconquista tu alma y tu fe. Aquí tiene unos hombres que están profanando su misma doctrina. Y la tuya. Expúlsalos del templo con el látigo de tus palabras.

LUTERO.- (Ensimismado) Sí; quizá esta lucha pueda ser mi salvación. Con la doctrina de Cristo combatiré esas blasfemias. Y el Papa retirará a sus predicadores" (p. 114) (2).

Camón pone al comienzo del drama dos elementos sobre los que apoya el argumento y la intención de su obra: por un lado, el temperamento agitado de Lutero y por el otro la circunstancia exterior. En la combinación de estos dos fundamentos dramáticos sustenta Camón la rebelión. La denuncia de las indulgencias va a ser excusa en Lutero para buscar una salida a su situación personal. En el fondo, el deseo de Lutero no es tanto contender con el Papa para reformar la Iglesia como buscar una salvación a su existencia conflictiva mediante la revolución (3).

En el año 1511 Lutero viaja a Roma con ese propósito. En el vestíbulo del Vaticano el dramaturgo hace que Lutero se encuentre con Miguel Angel, que se hallaba pintando la Capilla Sixtina. Camón enfrenta en el encuentro dos mentalidades: la de Lutero, sobria, reconcentrada, con la mirada puesta hacia dentro; y la de Miguel Angel, que considera la forma y la belleza de arte como medios emergentes de ese fondo. Pero el monje alemán está seguro de que "sólo en el fondo del alma se puede encontrar el semblante de Dios,

lo demás es cieno" (p. 119) (4).

Después de este diálogo previo, Lutero se adentra en la sede pontificia, pero le recibe un cardenal y no el Papa como él deseaba. En esta entrevista hay de nuevo enfrentamiento. El cardenal defiende la predicación de las indulgencias como un medio para recaudar los fondos necesarios para la creación de un templo cuya magnificencia sirva para alabar a Dios. Pero la postura de Lutero es bien distinta: "Mi Dios está en un centro de mi alma y allí le adoraré y le adorarán los ángeles" (p. 121).

Lutero ~~no~~ha conseguido el propósito con el que viajó a Roma. De nuevo en el convento, se encuentra contrariado por no haber logrado su objetivo. Uno de los frailes le anima a que dé un paso adelante para romper las cadenas que los unen con Roma. La rebelión está decidida:

"LUTERO.- Sí; yo muerdo la manzana de la rebeldía. Y amo a los hombres altivos. Y a mi lado quiero a los nobles altivos. Y a los creyentes que no se asusten de oír la voz de Dios con sus débiles oídos. Y a los que dialogan con Cristo en el fondo de su alma" (p. 124).

Este desafío a Roma, que en palabras de Lutero es sólo apto para los hombres altivos y valientes, se hará público en el gesto de la fijación de las noventa y cinco tesis (5). Las consecuencias derivadas de este gesto de rebeldía serán la fragmentación de la verdad en tantas partículas como individuos. De este modo se alza la posibilidad de que surjan profetas y ambiciosos. El mundo se desgarrará y, según Camón, Lutero es su agente (6). Nos parece oír la voz del propio dramaturgo cuando, después de clavar las noventa y cinco proposiciones, habla la Discordia:

"LA DISCORDIA.- Apartaos. Este es mi trono. El trono de la Discordia. Sobre estas puertas cerradas yo dominaré el mundo. Cada hombre, un anticristo. Cada hombre, una revelación. Con ambiciones tan distintas

como su alma. No hay cataclismo de astros chocando, como estas ambiciones que convertirán el mundo en un inmenso incendio. Ya avanzan los profetas. Viene cada uno con su verdad y con sus condenaciones. Profetas furiosos, exterminadores.

No, no se rasgó el velo en la muerte de Cristo. Es ahora, es Lutero el que lo ha desgarrado [...]. Se ha desgarrado el velo, las conciencias de los pueblos. Avanzan los profetas exterminadores. Cada uno con su verdad. Cada uno con su destrucción" (p. 129).

Para Camón, la Reforma parece que abrió las puertas a cualquier individuo ambicioso y rompió los cauces de contención ideológica.

Si las tesis fijadas en las puertas de la iglesia suponen el desafío a la autoridad papal, la presencia de Lutero en la Dieta de Worms consituye el deafío a la autoridad civil. Camón nos presenta a Lutero ante la puerta de la Dieta rodeado de una cohorte de nobles dispuestos a seguirle. Y tanto los nobles como Lutero buscan la libertad frente al poder. Pero Lutero aparece utilizando el sentimiento nacionalista, imperante entonces en Alemania, para lanzar a los nobles contra el Emperador, pues les dice: "He proclamado la libertad frente a Roma. Vosotros tendréis que proclamarla frente al César" (p. 130). Y como un jefe militar, añade un poco después: "Sobre nosotros pesa el yugo de Dios y de la espada. De ellos tenemos que libertarnos" (p. 130).

Con este otro desafío cierra el dramaturgo el acto I, que nosotros llamamos de la rebelión. Con estos dos gestos de rebeldía Lutero coloca al hombre en relación directa con Dios y capitanea el nacionalismo (7). Vemos así que el rebelde apadrina a los "hombres altivos", tanto en el plano espiritual (los creyentes valientes) como en el político social (los nobles ambiciosos). De este modo se cumple aquella apelación que hizo en los momentos previos al desafío público del Papa, y que decía: "A mi lado quiero a los nobles altivos y a los creyentes que no se asutan de oír la voz de Dios".

LA SOLEDAD DEL REBELDE

En el acto II Camón escenifica la soledad del rebelde. El convento de Wittenberg está casi vacío. Los monjes han huido para evitar "el fantasma del monje maldito" (p. 134). En la soledad conventual Lutero intenta dialogar con Dios, con ese Dios personal cuyas imágenes despreció y cuyo representante en la tierra derribó. Pero Dios no le oye. En medio de esa soledad, y en un estado de exaltación, de duda, de ansiedad interior y mordido por la sensualidad, Lutero hace una llamada a los fornicarios, a los orgullosos nobles y a los filósofos, es decir a todos los de espíritu insumiso:

"LUTERO.- [...]. Yo llamo a todos los rebeldes del mundo. ¡Venid aquí los fornicarios, los altivos, los que os encerráis en la noche y en la conciencia! Abrazaos también a vuestro demonio! ¡Qué vuestros pecados iluminen el mundo!" (p. 135).

Estos tres caracteres acudirán a su llamada representados en un fraile, en un noble y en un filósofo. Uno por uno irán exponiendo su pecado, para finalmente reconocer Lutero ante ellos que la absolución está en sus propias palabras, y la expiación, en la fe:

"LUTERO.- Vuestras mismas palabras os absuelven. Cada uno es juez de sí mismo. Y si vuestra carne se abrasa, que arda también el alma en ese incendio. Y si vuestra ambición es de águila, que su pico desgarré lo que se arrastra por el suelo. Y si vuestro pensamiento ha roto todos los límites, yo os traigo la libertad para que se pueda volar más allá de los Cielos y de los Infiernos. Y yo os digo a todos vosotros, a los fornicarios, a los altivos, a los reclusos en la cárcel de su conciencia, que sólo la antorcha de vuestra alma podrá iluminar esa noche terrible de vuestros pecados. Con la fe podréis expiarlos. Con sólo la fe porque la palabra de Dios habita en vuestra alma" (p. 136).

El aislado monje de Wittenberg es síntesis encarnada de los tres, pues dice: "Los tres vivís mucho más fieros en mi carne en mi sangre y en mi pensamiento" (p. 137).

Después de que ya conocemos el alma conflictiva de Lutero, su naturaleza concupiscente y su temperamento; después de que hemos visto que ha buscado en el desafío doble de su rebeldía una salida a su situación personal, Camón nos presenta ahora el fundamental principio doctrinal del pecca fortiter ¿No muestra tal formulación teológica, así presentada, una invención para justificar su conducta? Es lo que parece desprenderse del drama. Y esta visión de lo doctrinal, a posteriori de lo psicológico-sexual, emparenta a Camón con el padre Denifle (8).

Con esta triple apelación vemos que Lutero amplía la modalidad psicológica de los que militan bajo su bandera. A los "hombres altivos", en la doble vertiente de los que no soportan la tiranía de las ideas ni la servidumbre de los césares, hay que añadir un tercer tipo: el de aquellos que están dispuestos también a liberar sus instintos. Por eso cuando Catalina, la monja que también huyó de su convento, entre en el habitáculo de Lutero, y ambos confiesen su pasión mutua en un encendido abrazo, Lutero afirmará: "Ahora es cuando siento mi obra completa. He liberado el pensamiento. Libero ahora a mis instintos" (p. 139).

Y por eso también, porque en los que militan en sus filas no caben más que los altivos, Lutero rechazará a los sumisos campesinos que acuden a él pidiendo mediación para liberar su condición. El tono despectivo con que los despide deja claro su desprecio por los serviles y su sintonía con los "fuertes y altaneros", con los "hombres altivos":

"LUTERO.- Callaos ya. Voces de muerto son las vuestras. Sois desdichados como reptiles. Nunca podréis levantar vuestro cuerpo, y ni siquiera vuestros pensamientos, de esa tierra que es vuestra cárcel. Dios ha dispuesto la luz y la sombra, ha dispuesto también

los fuertes y los esclavos. Y mi doctrina tienen que sostenerla sobre el mundo los hombres fuertes y altaneros. Los que no soportan la servidumbre de las ideas ni de los Césares. Seréis vencidos ahora y siempre. Formáis un ejército de harapos que sólo sabe pedir justicia. Y a mi lado tienen que estar los ambiciosos de poder, los fuertes capaces de liberar sus ideas, sí, pero también sus instintos" (pp. 141-142).

Los desasistidos y humildes campesinos le reprimirán a Lutero su proceder como rebelde, que se ha caracterizado por buscar doctrina a su carácter y a su pasión, pero sin lograr aquietar su corazón y llegando a la más absoluta soledad.

"CAMPEÑO III.- Te quedarás sólo con tus triunfos.Has impuesto la Ley de tus pasiones. Pero esas pasiones, como perros hambrientos, han ahuyentado la paz de tu corazón solitario" (p. 142).

Ahora al final encontramos ese Lutero que ha llevado a cabo la Reforma sumido en un pavoroso aislamiento existencial. Residente en un convento deshabitado, Camón nos lo presenta deseoso de sentir el abrazo fraterno que no tiene y añorante de la anterior forma de vida comunitaria. Después de despedir a esos campesinos solicitantes, "reptiles" a quienes devorará el "pico" (p. 136) ambicioso de los nobles, Lutero hace esta abatida reflexión:

"LUTERO.- [...] Pero cuando ellos caen unos brazos de hermano los recogen. Y yo estoy solo... Me enloquecen esos cantos corales de los monjes, que tengo siempre en los oídos... Y la palabra hermano, que se muere en mis labios" (pp. 142-143).

Lutero buscó apaciguar su intranquilidad espiritual con la denuncia de las indulgencias y se adentró por una senda que le ha llevado al más absoluto aislamiento. En esa soledad que le cerca y le sepulta, confiesa a Catalina estas sobrecogedoras palabras: "Nos hemos desgajado de los

hombres y del mismo Dios. Solos estamos. En pie. Pero cadáveres" (p. 144). Halla así cumplimiento la imprecación que le hizo el fraile III en el momento en que Lutero manifiesta en Erfurt su decisión de desafiar al Papa: "La soledad será tu condenación. Y eternamente solo te sentirás entre los solitarios que te rodean" (p. 125).

De las palabras dirigidas a Catalina se desprende que no sólo Lutero con su rebelión se ha separado de los hombres, sino también de Dios. Lutero -y sus seguidores- son hombres a quienes se les impone la tarea de buscar a Dios en soledad e individualmente. También esta carga de tener que conquistar la verdad en solitario fue anunciada por otro fraile, ahora de Wittenberg: "Desde ahora cada verdad una conquista. Cada idea una lucha" (p. 133). Y efectivamente Lutero pronuncia en el parlamento final de la obra estas palabras a su esposa: "Ahora aléjate, mujer. Este terrible momento es sólo mío. Tengo que contender con Dios en esta terrible noche que me envuelve" (p. 146).

Estamos otra vez en el punto de partida: el Lutero angustiado anterior a la rebelión es el mismo Lutero desesperado del final en lucha solitaria con Dios.

Estamos ante una dramática manera de vivir la religión, derivada de la ruptura de la Reforma. Esta visión del protestantismo que Camón hace desprender de este Lutero postrevolucionario también la había señalado a principio de los años cincuenta José Luis López Aranguren cuando establecía las diferencias existentes en el modo de vivir la religión entre los católicos y los protestantes. Señalaba entonces el profesor Aranguren lo siguiente, después de referirse a la preocupación religiosa que arrojó el primer reformador sobre cada uno de los seguidores:

"Este es también el sentido atrozmente gravoso que toma, dentro del protestantismo, la afirmación del sacerdocio general de los fieles cristianos. Cada hombre es su propio sacerdote. No puede acudir, como nosotros, cuando el peso del pecado nos dobliga, a ningún cura,

porque la cura, el cuidado de sí, sólo a él incumbe. Religión sin caridad, de hombres desolados, condenados a perpetuo aislamiento" (9).

Dos católicos, Camón y Aranguren, por medios distintos, coinciden en una misma apreciación del modo de ver la existencia en Lutero y en la religión por él creada.

Podemos concluir diciendo que el dramaturgo hace un retrato de Lutero como un hombre rebelde, atormentado e inseguro de su creencia, altivo y padrino de altivos, que aprovechó las circunstancias exteriores de las indulgencias para desafiar al Papa. El resultado le llevó a una manera de vivir, y a una religión, donde la desolación y el aislamiento son su esencia. Ahora bien, hay que señalar, porque es evidente en este Lutero final, que la desesperación y la angustia se alternan con la fe del solitario. Y precisamente esa alternancia confiere a la figura de Lutero unos rasgos de grandeza y de heroicidad. Cuando la soledad y la desesperación que le hacen añorar el pasado son superadas, surge la gallarda valentía del hombre que ratifica el principio fundamental de su doctrina de que a Dios se va sin intermediarios; surge el coraje de un caballero que lucha con la fe de un Dios escondido:

"LUTERO.- [...] Que nada se interponga entre él y nuestro anhelo. Destruídos serán los que quieran hablar en su nombre. Porque su nombre y su cobijo están en nuestra alma, y sólo allí. (Pausa).__

Pero acaso todas las fuertes pasiones y esos pensamientos sin meta, no han estado siempre a mi lado? ¿No son mi mismo ser? ¿No han convertido mi alma en mi prisión? He desafiado a la tierra y al cielo. Y la tierra y el cielo han respondido con el silencio. Tampoco Cristo contestó a las preguntas del enviado del César. Y en ese silencio reposa nuestra fe..." (p. 147).

La fe de Lutero y su existencia son conflictivas y solitarias. Pero

Camón nos dice además en este drama en el que apenas hay historia, para resaltar así el talante de Lutero, que la Reforma surgida de este rebelde agustino fue resultado de su pasión, de su pensamiento, de su ser. En definitiva, que la obra de Lutero fue antes psicología que teología. Y en su psicología destaca la altivez.

Desde el punto de vista formal la pieza está escrita en un lenguaje seco, nervudo, amojamado, denso, con algún asomo poético. Tales rasgos, unidos a la sobriedad conceptual, a su concentración, le confieren un carácter conceptista. Los personajes, podemos añadir, están poco desarrollados. A veces nos parecen, más que seres humanos, tipos acartonados que representan ideas, oscilando entre ser hombres y abstracciones. Algunos, de hecho, lo son. En los parlamentos hay también fluctuación entre los breves y rápidos y aquellos monólogos dilatados. Y unos y otros, acuñados en frases cortas y densas, casi sentenciosas, en las que no es infrecuente observar la tendencia a alterar, caprichosamente, el orden lógico.

NOTAS

1. F. Maldonado de Guevara estudió las tragedias de Camón en un breve trabajo titulado "La dramaturgia de José Camón", en Revista de Literatura, II, núm. 3, julio-septiembre de 1952, pp. 79-91. El estudio se limita a El héroe, El rey David, y El milagro del pozo amarillo. Por imposibilidad cronológica no cabía hablar de Lutero.
2. Cito por José Camón Aznar, Hitler. Ariadna. Lutero, Madrid, Espasa-Caple (Austral), 1969.
3. José Luis López Aranguren ve también el origen de la Reforma en la psicología luterana cuando escribe: "Las indulgencias [...] fueron solamente las ocasiones y los impulsos más eficaces para poner en marcha la revolución" (Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, Madrid, Alianza Editorial (El libro de Bolsillo), 1980, p. 62. La primera edición, por Revista de Occidente, en 1952).
4. El mismo Camón ha dicho en cuanto al encuentro de estos dos hombres que fue "cosa muy posible" (Perfil autobiográfico, Zaragoza, Publicación del Museo e Instituto 'Camón Aznar', 1984, p. 94). Sobre la estética del arte sacro reformado y su evolución desde el rechazo categórico de Lutero a toda pompa, véase Daniel Rops, Estos cristianos, nuestros hermanos, Barcelona, Luis de Caralt, 1967, pp.333-337.
5. Ya hemos tenido ocasión de apuntar que este gesto se considera legendario desde 1962. Citemos sólo a dos historiadores que así lo confirman: Teófanés Egido, "Lutero desde la historia", en Revista de Espiritualidad, 43, núm 168-169, julio-diciembre, 1983, p. 402; y Ricardo García-Villoslada, Martín Lutero I, Madrid, Biblioteca de Autores cristianos (Maior), 2ª edición, 1976, pp. 334-335.
6. En otro lugar tuvimos ocasión de exponer que la que provocó la ruptura fue Roma. Véase lo dicho a propósito de Luis Antonio de Villena.
7. El Lutero nacionalista que deja ver Camón no es el que nos presenta Lucien Febvre. Este historiador francés dice de la actitud de Lutero: "Cuando habiendo comprendido su certidumbre, emprendió la comunicación de su secreto, se dirigió a todos los hombres, no a sus hermanos de raza o de lengua" (Martín Lutero: su destino, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª edición, 5ª reimpresión, 1983, p. 132).
8. Aranguren recoge la teoría del P. Denifle, quien explica la teología de Lutero desde su vida, diciendo que Lutero "desesperando de levantarse nuevamente a la perfección moral a la que por los votos se había ligado, inventa entonces una justificación doctrinal a posteriori de su conducta, de su mala conducta: el pecca fortiter y la justificación por la fe" (Op. cit., p. 64).
9. Op. cit., p. 39.

JOAQUIN CALVO SOTELO

El profesor Francisco Ruiz Ramón en su Historia del teatro español. Siglo XX, dedica el capítulo V al estudio de un grupo de dramaturgos que constituyen lo que él llama "la continuidad sin ruptura". Entre ellos están Pemán, Luca de Tena, López Rubio, Ruiz Iriarte y Calvo Sotelo (1905).

De la pluma de este último dramaturgo y académico ha salido medio centenar de piezas teatrales entre farsas, comedias y dramas de tesis. En este último grupo genérico se encuentra La muralla (1954), la obra más resonante de su producción, y también El proceso del arzobispo Carranza, estrenada el 14 de marzo de 1964 en el Teatro María Guerrero de Madrid.

En este drama, el tema del protestantismo aparece de manera tangencial, como ocurre muchas veces en aquellas obras que recogen algún episodio de la historia religiosa de aquellos "tiempos recios" del siglo XVI. El proceso del arzobispo Carranza es una obra de gran interés humano y religioso y pone de relieve la exacerbada sensibilidad político-religiosa existente contra cualquier desviación en aquella España renacentista.

El que fue prelado en silla de Toledo se ve inmerso en un proceso injustamente incoado contra su persona por la malquerencia del inquisidor Fernando de Valdés. Se acusa al arzobispo Carranza de "haber predicado, escrito y dogmatizado muchas herejías de Lutero" (p. 18) (1). El juicio fue innecesariamente dilatado durante diecisiete años para luego llegar a una sentencia que se queda a medio camino entre la absolución y la condena. Se declara, con sutileza lingüística, que el Arzobispo es "sospechoso de herejía... pero no hereje". El canonista doctor Martín Azpilicueta, que ha actuado como abogado defensor de su causa, le comunica el resultado de la sentencia en estos términos:

"Sí, se declara que habéis tomado doctrina de algunos luteranos y que

os habéis servido de muchos errores, frases y maneras de los que ellos usan... Se os considera vehementemente sospechoso de herejía..., pero no hereje" (p. 77).

Al sentenciado, que nos aparece en la obra como una víctima inocente de las acusaciones y con la conciencia tranquila por saber que nunca se ha apartado de los principios católicos, se le ordena abjurar, ya en su lecho de muerte, de unas proposiciones como éstas:

"MARTIN.- Que Cristo Nuestro Señor satisfizo tan eficaz y plenamente por nuestros pecados que ya no exige de nosotros ninguna otra satisfacción.

CARRANZA.- Abrenuntio.

MARTIN.- Que la sola fe sin obras basta para la salvación.

CARRANZA.- Abrenuntio.

MARTIN.- Que las acciones y obras de los santos nos sirven sólo de ejemplo, pero no pueden ayudarnos.

CARRANZA.- Abrenuntio.

MARTIN.- Que la presente Iglesia no tiene la misma luz y autoridad de la primitiva.

CARRANZA.- Ab... " (p. 83).

Para la cuarta proposición de corte luterano ya no encontró fuerza el sentenciado para rechazarla. Víctima del odio que hacia él sentía el omnipotente inquisidor, los diecisiete años de prisión, en España y en Roma, habían mermado irrecuperablemente la salud de un hombre que ya pasaba los 70 años. Como acertadamente escribe Calvo Sotelo en su

"Epílogo", "Carranza en nuestro siglo hubiera sido juzgado como un retrógado por los padres del Concilio" (p. 86) (2). Efectivamente, pero han tenido que pasar cuatro siglos.

NOTAS

1. El proceso del arzobispado Carranza, Madrid, Escelicer, (Colección Teatro, núm. 680), 1971.
2. Sobre el pensamiento religioso de este personaje del quinientos, Adolfo de Castro lo consideró protestante sin sombra de duda: "No cabe género alguno de duda en que Carranza, enemigo implacable de los protestantes, al cabo vino a dar en las doctrinas de éstos, vencido de su trato familiar con algunos, y de la continua lección de sus escritos, que frecuentaba con el fin de impugnarlos" (Historia de los protestantes españoles y de su persecución por Felipe II, Cádiz, Imprenta, Librería y Litografía de la Revista Médica, 1851, p. 237).

La autoridad máxima en este asunto del teólogo Carranza es José Ignacio Tellechea Idígoras, quien ha entregado más de treinta años de su tarea investigadora a esclarecer la vida y el pensamiento de este famoso prelado navarro. Y para el historiador Tellechea la opinión de Adolfo de Castro constituye un "juicio tan peregrino como el de llamar a Felipe II 'histrión de la virtud' y hasta 'Nerón español'" (Bartolomé de Carranza. Mis treinta años de investigación. Lección inaugural del curso académico 1984-1985, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1984, p. 17).

MARIANO SANZ Y SANZ

Mariano Sanz y Sanz es un prolífico escritor contemporáneo. Desde 1966 hasta 1973 ha publicado más de cincuenta piezas teatrales entre comedias, dramas, tragedias y Sainetes (1). Pero ha cultivado también otros géneros como la poesía, la novela y el cuento, además de algunos ensayos breves y una serie de guiones cinematográficos (2). Pese a esta copiosa producción, no conozco ningún estudio sobre su obra ni se hace mención a su nombre en las Historias de la literatura al uso. Francisco Ruiz Ramón tampoco registra a este autor en su Historia del teatro español. Siglo XX. Los brevísimos datos sobre su persona nos los suministra Quién es quién en las letras españolas (3), donde hay referencias al lugar de nacimiento en Urueñas (Segovia), en 1912, y a su producción abundante. Reseña algunos títulos, como Los primores de lo bello, Realismo y fantasía y Con miras a lo ideal, pertenecientes a la poesía. A la novela corresponden Sentimientos, Un bello árbol sin fruto y La República y el Príncipe. Y entre las piezas teatrales menciona un número mayor de títulos, pero no recoge Miguel Servet, la tragedia que vamos a estudiar. Si aparece citada, en cambio, en la edición anterior, es decir, la 2ª de este mismo Quién es quien, de 1973. Aquí mismo podemos leer que es autodidacta. Y nosotros podemos decir que por lo visto en Miguel Servet, no ha asimilado los conocimientos más rudimentarios de la gramática. Nos ceñimos sólo a esta pieza teatral.

El título completo es Miguel Servet. (Un mártir de la Ciencia) (4). La intención de Mariano Sanz es presentarnos a Servet como un hombre de ciencia principalmente, quien, por el descubrimiento transcendental de la circulación de la sangre y por la afición a distintos saberes, despierta odios y envidias en sus detractores. En Calvino, que es "el enemigo más feroz en ansias de desquite para Miguel Servet" (p. 22), el odio contra este ilustre aragonés nace porque "le supera en dotes intelectuales y en gracia de virtudes" (p. 38). Esta es la verdadera causa, aunque el ginebrino pretexta cuestiones de honor divino (p. 38).

La tesis de que Servet fue un mártir condenado a la hoguera por su descubrimiento "es una creencia bastante vulgar", según palabras del servetista Angel Alcalá (5). Y asegura también que esta opinión ha sido común en médicos servetistas. Sin embargo está fuera de duda que el proceder severísimo de Calvino se apoyaba en cuestiones puramente teológicas (6), o sea, en lo que para Mariano Sanz es un pretexto.

La tragedia de este autor segoviano narra, sin escenificar apenas, el prendimiento y la ejecución del cordial y benévolo Servet a manos del diabólico Calvino y los detectivescos amigos Farel y Lafontaine. No asistimos ni al arresto, ni al proceso. Y el mismo Servet no aparece como personaje estelar en el supremo trance de la muerte. Hay que reconocer la extraordinaria ineptitud del autor para comunicar al público los episodios tan esencialmente teatrales que rodearon los últimos meses de la vida de Miguel Servet. En lugar de dar el protagonismo directo a quien históricamente lo tuvo, Mariano Sanz prefiere sustituir la figura de su "mártir", sus palabras y su martirio por las deleznales consideraciones que hacen sobre el caso unos personajes secundarios.

La obra se anuncia como "tragedia en dos actos, divididos a su vez en tres cuadros". Sin embargo sólo encontramos señalado el acto I, al que lo siguen seis cuadros separados por un "telón".

LA ACCION

La materia dramática correspondiente a los tres primeros cuadros, es decir, a los que integrarían el acto I, es sucintamente la siguiente:

Cuadro I. Presentación de los perseguidores de Servet, que son Calvino, Farel y Lafontaine. Unas veces nos parecen cazadores de la pieza que les ha entrado en el jardín (p. 14) y otras detectives descontentos por la retribución de los servicios que prestan.

Cuadro II. Nos permite conocer al "pájaro" que va a ser capturado y a los amigos de éste: Queroult, Perrin y Vandel. Se nos cuenta también que Servet ha sido detenido.

Cuadro III. Son las consideraciones críticas que los amigos de Servet hacen de éste y de Calvino.

Los tres cuadros finales van desde el arresto a la ejecución de la sentencia pasando por un juicio de la Historia:

Cuadro IV. Miguel en el calabozo, con la sentencia impuesta.

Cuadro V. Diálogo de la Historia con Calvino. Este es recriminado por considerarse en posesión de la verdad absoluta. Indirectamente también se amonesta a Servet por disputar acerca de asuntos tan inescrutables como el Misterio de la Trinidad. Quizá este cuadro sea el menos malo de la obra.

Cuadro VI. La ejecución, resuelta sin la menor inspiración.

El tratamiento artístico de estos hechos no admite el más benévolo examen crítico. Siendo injustos, por comedidos, en la valoración de la tragedia, hemos de considerarla como un tosco tratamiento dramático de un hecho trágico de la Historia, escrito por un desheredado de la fortuna artística. Pero en rigor, hemos de considerar que estamos ante el burdo ejercicio de un desventurado escolar, escrito en un castellano que atenta contra todas las reglas de la Gramática. No hay acción, no hay caracteres, no hay literatura, y muchas veces no hay ni siquiera texto. Es un detritus verbal.

LOS PERSONAJES: CALVINO Y SERVET

Los ocho personajes que intervienen, más el carácter abstracto de la Historia, existen, pero no son: carecen de entidad anímica, de historia,

de vida, de ser. Ni antes, ni después, ni nunca sabemos quiénes son Queroult, Vandel, Perrin. No tenemos más noticia de ellos que la que suministra la acotación inicial del cuadro II: "amigos de Servet". Ni por el desarrollo de los hechos, ni por los diálogos se puede aventurar la más leve conjetura de su personalidad, de su identidad. Los amigos de Calvino adolecen de la misma vacuidad. Dos notas podrían caracterizarlos: el regocijo de saber que Servet está en Ginebra y la suerte que eso supone para solazarse con su apresamiento; y las ya mencionadas rencillas que suscita la mala retribución de sus servicios.

Calvino es partícipe también de la misma perversidad de sentimientos deparados por la presencia de Servet en Ginebra. Se muestra resolutivo en apresarlo, juzgarle y aplicarle la pena de muerte en la hoguera:

"CALVINO.- Por todo esto yo no vacilo y cuanto antes en detenerlo y si estas cosas son así dar por seguro que se le detendrá y se le dictará sentencia y ésta será cumplida, pero rigurosamente. De aquí como le echemos mano no escapa. En Ginebra no tendrá un vicebailio [sic] que le ponga en libertad como en Viena. Aquí lo que tendrá será la hoguera" (p. 12).

Su obsesión sobre todas las cosas es castigar a Servet . La hipótesis de que pueda escapar impune le encoleriza. Veámoslo en este parlamento, que, además, y principalmente, sirve para ejemplificar la torpeza expresiva del autor y en consecuencia del personaje, a quien en otro lugar (p. 24) sin embargo se le atribuyen cualidades de buen predicador:

"CALVINO.- No hagáis esas hipótesis. Buscarlo por todos lo sitios y entregarle a los jueces, que si yo no lo hago condenar a la más cruel muerte, haciéndole padecer hasta que purgue sus iniquidades, a mí es que me sucede alguna cosa; estoy ya con estos presentimientos, sólo con suponerme todas las posibilidades nervioso y en cólera. Es que estoy delgado y enfermucha, parezco un histérico; pero acabo por enloquecer y quedarme como un espíritu" (p. 14).

Efectivamente, Calvino es un espíritu malévolo escondido tras una figura física que es suplantación del diablo. Su retrato hace pensar a Servet en el mismo Mefistófeles (7). Servet , en cambio, no se inhibe de recordar que es paradigma de caballero:

MIGUEL SERVET.- [...]. Porque ya sabéis que se dice que el retrato de Miguel, es de hombre caballero, cordial y benévolo; y el de Calvino nos recuerda vehementemente al mismo Mefistófeles. Y es verdad: su figura de espíritu, esquelético, flaco y amarillo con la barba en punta..." (pp. 22-23).

Respecto de la causa que motivó su arresto y condena, para los amigos de Servet no hay duda de que se apoya en la bajeza anímica de Calvino que, como dijimos al enunciar el tema, envidiaba las dotes intelectuales de Miguel.

En fin, en el sanguinario proceder de este reformador verá Vandel (p. 66) el paradigma de los pastores reformados que pretendían con métodos tan expeditivos como crueles limpiar de errores la doctrina cristiana. Y así resulta que Servet es el mártir de la ciencia y Calvino el monstruo de maldad.

NOTAS

1. Véase el Catálogo de obras del teatro español del siglo XX, Madrid, Fundación Juan March, 1985.
2. Una relación extensa de títulos se encuentra en su obra La democracia, Madrid, Imprenta Tutor, 1974.
3. Editado por el Instituto Nacional del Libro Español, Madrid, Ministerio de Cultura, 3ª edición, 1979.
4. La tragedia forma parte, con otras cinco obras, del tomo VIII de Teatro y cine, Madrid, Imprenta Egos, 1970. El título es exactamente igual a la biografía de Servet escrita por Antonio Martínez Tomás, Miguel Servet, un mártir de la ciencia, Barcelona, Araluce, 4ª edición, 1940. Sin embargo no sigue a este autor en el desarrollo de los hechos.
5. Miguel Servet, Treinta cartas a Calvino. Sesenta signos del Anticristo. Apología de Melanchton, Edición de Angel Alcalá, Madrid, Castalia (Biblioteca del Pensamiento), 1971, p. 28, nota 42.
6. Esta es la opinión del prestigioso profesor Roland Herbert Bainton expuesta repetidamente en su Servet, el hereje perseguido, Madrid, Taurus, 1973. Véanse las pp. 188 y 216.
7. La asimilación diabólica es idea repetida. También se encuentra en las páginas 18, 23, 41 y 67.

ALFONSO PASO

Este fecundo dramaturgo (1926-1978), comparable por su copiosa producción a Benavente, los Quintero o Muñoz Seca, ha escrito un importante número de obras cuya valoración "queda afectada por su propia abundancia", según el juicio crítico de Francisco Ruiz Ramón (1).

En el reducido número de páginas de un drama de dos horas de representación, este autor pretende responder a ocho preguntas importantes en la vida y política del rey Felipe II. Ocho preguntas a un monarca, estrenado póstumamente el 24 de enero de 1984, en el Teatro Premier, de Buenos Aires, es, lo decimos de antemano, una obra poco lograda artísticamente (2). La inabarcable pretensión de encerrar tanta materia histórica en una pieza teatral contribuye no poco al fracaso de la misma.

Antes de entrar en el cuerpo del drama, el autor hace al monarca ocho preguntas, y el espectador encontrará en el desarrollo de la acción la respuesta a esas cuestiones. Algunas de ellas requieren por sí mismas un tratamiento exclusivo e independiente. Y ocurre precisamente con dos, que son las que rozan nuestro asunto. Una de ellas se refiere a las relaciones del rey con el príncipe don Carlos; y la otra, a la lucha contra los protestantes de Flandes, de no menor fecundidad literaria (3).

Los personajes fundamentales son tres: Felipe II, su secretario Antonio Pérez y la princesa de Eboli. Ninguno de los tres puede ser ejemplo de virtudes políticas o humanas. Se mueven en una corte cenagosa y putrefacta, burócrata y lasciva, desde la que Felipe II practica una política que contribuiría al declive de la nación y a su aislamiento de Europa.

Ciñámonos a las dos cuestiones que nos afectan. En cuanto al príncipe heredero, el autor nos puntualiza en unas consideraciones previas al texto dramático y con fines aclaratorios inequívocos, que "Felipe II no tuvo

nada que ver con la muerte del desdichado príncipe" (p. 7). Y dentro de la obra, este problema concreto no se plantea. Alfonso Paso se limita simplemente a dejar expuesto el sentimiento que despertaba don Carlos en el rey, y que es el de un político medroso propenso a pensar que todos los que le rodean quieren arrebatarse el imperio. Uno de esos supuestos usurpadores lo verá en su propio hijo, quien, en opinión del monarca, planeó la independencia de Flandes. Tal pretensión llevaba consigo un pacto con los protestantes. Hablando a su secretario dice el Monarca:

"¿Con qué he de luchar siempre? ¿Con gente que quiere robarme lo que es mío? Mi propio trono, mi propio nombre... Hasta mi hijo Carlos, en su delirio, planeó la independencia de Flandes. Era muy generoso el mozo ¡Tan generoso, que quería ser, él mismo, rey gobernador de aquella parcela de mi imperio! ¿Y no era acaso herejía pactar con los protestantes? Herejía es" (p. 27).

La segunda cuestión, decíamos, es relativa a la política seguida en la prolongada guerra con los Países Bajos. El tratamiento del problema está también determinando por el miedo y la envidia que el rey siente hacia su hermano don Juan de Austria, a quien envía al "hervidero que es Flandes" (p. 39) con el fin de que allí encuentre la derrota aplicando la severísima política represora que conocemos.

Deseaba, efectivamente, el fracaso de su hermano; pero también anidaba en su pecho un exacerbado sentimiento antiprottestante. En un acto de íntima extroversión espiritual como es la confesión, oímos al Rey decir al sacerdote: "Por la grandeza del catolicismo sacrificaría hasta mi imperio" (p. 39). Y con esta inflexible animadversión ordenará la política exterminadora del protestantismo flamenco. El pragmático y sutil secretario Antonio Pérez no podrá disuadirle. Para el catolicísimo Emperador un pacto político con los protestantes sería un pacto "con los que no creen en Dios"; y de impensable realización:

"FELIPE II.- Si no se ataja la herejía, en peligro está la Silla de San Pedro.

ANTONIO PEREZ.- Y en peligro la vuestra si no se pacta.

FELIPE II.- ¿Qué quieres significar con que está en peligro mi trono?

ANTONIO PEREZ.- Majestad: la revolución protestante es ya un hecho. Todo el centro de Europa comulga con ella. ¡Torpe ha sido Roma perdiendo a Inglaterra! Que la metafísica, o mucho me equivoco, está por encima de los metafaldas. ¡Los protestantes favorecen el nacionalismo!

FELIPE II.- ¡Por ello, la única manera de aglutinar un imperio es defender el catolicismo!

ANTONIO PEREZ.- ¿Pero Majestad, no sería más provechoso hacer pactos; explotar Flandes, siendo Flandes libre, y llevarse el cincuenta por ciento del cien, que se van a llevar los alemanes? ¡Nos serviría para introducir una revolución en Inglaterra, que buena falta le (sic) hace a los ingleses tener que ocuparse de su casa!

FELIPE II.- Casi me pides que pacte con los que no creen en Dios" (p. 44).

Ante tan inalterable postura, las consideraciones de Pérez, haciéndole ver que esa política represora elevaban aún más el muro de separación de los Pirineos, serán vanas:

"No pactando con los protestantes -le advierte Pérez-, lo único que hacéis es que los Pirineos crezcan más alto. ¡Día llegará en que Europa nos ignore sólo porque fuimos paladines de la Contrareforma!" (p.44).

España así se aislaba de Europa por haberse convertido en paladín de la Contrarreforma. Pero se convertía en heredera del legado clásico y en "reserva moral" de occidente (4).

NOTAS

1. Historia del teatro español. Siglo XX, Madrid, Cátedra, 2ª edición muy ampliada, 1975, p. 422.
2. Ha sido editada en Madrid por Preyson (Arte Escénico 70), 1981. Cito por ésta.
3. Sobre el particular remitimos al trabajo del profesor Simón A. Vosters: "Las armas y las musas. Las guerras de Flandes en la literatura de la Edad de Oro", en Historia 16, VII, núm. 76, agosto, 1982, pp. 95-107. La afición histórica del siglo XIX motivó también dramas y novelas como los siguientes: Nemesio Ramírez y Losada, Guillermo de Nassau o el siglo XVI en Flandes, drama original en cinco actos, Madrid, Imprenta de Albert, 1840. Ramón Navarrete y Fernández Landa tiene otra de idéntico título y también en cinco actos, editada en Madrid por la Imprenta de Vicente Lalama, 1852. Al final de la obra consta una nota en la que se lee: "De ningún modo se confundan estas comedias con algunos títulos que resultan iguales, en la Galería Dramática de los señores Delgado Hermanos".

Juan de Ariza, Don Juan de Austria o las guerras de Flandes. Novela original española, Madrid, Imp. de Vicente Lalama, 1847.

El Peregrino, El sitio de Maestrick, novela histórica, por el, seudónimo, Madrid, 1856.

Pedro Calvo Asensio, Felipe el Prudente, drama en cinco actos, Salamanca, Imp. de José Atienza, 1864. Trata también el asunto del príncipe y el del levantamiento de los Países Bajos.

4. Esta es la tesis de Alfonso Paso mantenida explícitamente en Los demonios familiares, especie de ensayo histórico, donde el autor manifiesta su postura personal de manera directa, sin el desdoblamiento que utiliza en el drama sirviéndose del rey y del secretario. Dice, aunque refiriéndose ahora a la derrota protestante en Mühlberg,:

"Desde ese instante Europa no querrá saber nada de España. Desde ese instante los Pirineos medirán cinco mil metros más de altura. Incluso la católica Francia pacta con los protestantes con tal de sacudirse a los españoles que desde ese instante son más diferentes que nunca del resto de Europa. Son los paladines de la Contrarreforma. ¿Pero sólo eso? No. Son también los paladines del humanismo cristiano, de la dependencia de Dios, de la reserva moral" (Los demonios familiares, Madrid, Vassallo de Mumbert, editor, 1978, p. 75).

Américo Castro no achaca la culpa del aislamiento cultural español a Felipe II y su espíritu contrarreformista. Retrotrae el corte del flujo cultural europeo al año 1502 cuando los Reyes Católicos, que

habían animado antes la importación de libros, atajan esta corriente por "temor a las actividades de los judíos expulsados, y a la acción que pudieran ejercer sobre la masa de nuevos conversos, transformados en cristianos en 1492". En ese año de 1502 era "antes de que existieran Lutero y la Contrarreforma" (De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII, Madrid, Taurus, 3ª edic. muy ampliada y corregida, 1972, p. 191. Véanse también las páginas 16 y 154).

ALFONSO SASTRE

El teatro español de posguerra presenta unas etapas y unas tendencias que coinciden con las tres que se señalan para la novela y la poesía. En el primer periodo de posguerra imperaba una línea de teatro que seguía la trayectoria de la alta comedia bevenaventina. La constituía una serie de escritores que había iniciado su producción antes del enfrentamiento bélico. Son esa nómina de los Pemán, López Rubio, Luca de Tena, Calvo Sotelo, con su dramas de tesis o comedias de salón.

El teatro cómico también tenía su lugar con Jardiel Poncela y Miguel Mihura, ambos con facetas que en cierto modo eran precedentes del teatro del absurdo.

Pero en oposición a todo esto, hay que situar el nacimiento de un teatro diferente, más inconformista y preocupado por la realidad. Este teatro comienza a abrirse paso en la escena de la mano de Buero Vallejo y Alfonso Sastre, que en principio se orientan por la senda que se ha dado en llamar existencial para desembocar después en un teatro de denuncia social, de revuelta, de lucha contra la injusticia. En Sastre se convirtió en praxis revolucionaria en obras de madurez del autor; tal es el caso de La sangre y la ceniza, (1967), a la que vamos a acercarnos para ver cómo son Calvino y los protestantes que en ella parecen (1).

M.S.V. O LA SANGRE Y LA CENIZA

Esta pieza del teatro de Sastre tiene como anécdota el trágico episodio de la muerte de Miguel Servet a instancias de Calvino. Con un motivo histórico, no es sin embargo una obra histórica. Alfonso Sastre no pretende poner en escena con fidelidad histórica un acontecimiento como aquel que se produjo entre esos dos hombres que vivieron los "tiempos recios" de la Reforma. El dramaturgo se sirve de la historia para denunciar la opresión de los regímenes europeos fascistas entre los que

por supuesto y principalmente se encuentra la España franquista. Naturalmente que esa pretensión arrastra la censura también de la "teocracia" calvista instaurada en Ginebra. Como ha señalado acertadamente Magda Ruggeri Marchetti,

"en el texto de Sastre, la historia de aquellos años se hace ejemplar y significativa, alusiva y emblemática. Naturalmente la referencia se centra sobre todo en la España franquista" (p. 60).

Con La sangre y la ceniza estamos ante el caso de utilización libre de la historia para ponerla al servicio de una ideología. Veremos luego con qué éxito.

La suerte del ilustre hereje español Miguel Servet es muy adversa. En el seno de la Iglesia católica ha engendrado ocultamente una obra que se aparta de la ortodoxia teológica. Cuando Servet es descubierto, a instancias de Calvino según muchos historiadores, como autor de estas herejías sobre la Trinidad, pasa a prisión y se le somete a proceso. Con la ayuda de algún jerarca católico, como su amigo el Arzobispo de Vienne del Delfinado (Francia), logra huir de la quema que le preparaba la Inquisición. Por razones no esclarecidas, se adentra en su huida en la Ginebra calvinista. El vivo sentimiento del honor de Dios que ardía en el alma de Calvino puso en marcha el mecanismo de prendimiento, condena y muerte para acabar con la vida y la obra de este teólogo y médico español.

Su peripecia vital tiene todos los elementos esenciales de una gran tragedia. Para elaborar un trabajo dramático sólo hay que pulir los hechos literariamente y buscarles un envase artístico apropiado. Pocos, y con poco éxito, han sido los dramaturgos españoles que se han acercado a la crudeza de esta esencial tragicidad histórica. Alfonso Sastre hace su aproximación de una manera muy particular (2). Elabora dramáticamente el triste final de este famoso Miguel español con un tratamiento que da como resultado este producto; según el propio autor: "lo que yo llamo irónicamente una tragicomedia, y creo que es, en verdad, una tragedia

verdadera" (p. 139).

Dentro de esta "tragicomedia" disuelve elementos esperpénticos "con una intención distanciadora" (p. 139). Y en verdad que no faltan detalles con un regusto valleinclinésco. Otra cosa es que haya sabido sacar rendimiento a ese recurso (3).

LA ACCION DRAMATICA

La acción dramática de MSV (o la sangre y la ceniza) toma lugar en puntos diferentes: Lyon, Charlieu, Viena del Delfinado y Ginebra. Los tres primeros cuadros de la parte I transcurren en la primera ciudad francesa mencionada, adonde el protagonista, entonces bajo el nombre de Miguel de Villanueva, acude para pedir trabajo al editor Frellón (4). Durante el ejercicio de corrección de pruebas no le falta la ocasión para exponer sus opiniones sobre la circulación de la sangre. Otro cuadro ambientado en Charlieu es para ver la conexión de Servet con el movimiento de los anabaptistas, que se caracteriza por ser un "Comunismo libertario" (p. 167) y practicar el bautismo de adultos (pp. 165 y 246). Precisamente durante el acto del bautismo de Servet, por el que se integraba en el movimiento, fue detenido y encarcelado (5). Liberado por mediación de Frellón, decide irse a Viena. Aquí ejerce la medicina bajo la protección del Arzobispo Pedro Palmier, con quien Servet fue compañero de estudios en París.

Durante los años en Viena disimula sus creencias y va escribiendo el libro Christianismi Restitutio. Cuando lo publica, el autor esconde su nombre bajo las siglas M.S.V. (Miguel Servet de Villanueva) que son las que dan título a la tragedia de Sastre.

Descubierta su verdadera identidad, es procesado en Viena, pero antes de recibir la sentencia escapa de la cárcel con la ayuda del Arzobispo y se dirige a Ginebra. Termina así la primera parte.

La parte II sería el prendimiento en la fonda de la Rosa y la III sería la pasión y muerte a fuego de leña verde.

El desarrollo de esta acción dramática presenta una tensión creciente. En todos los lugares Servet se encuentra cercado por las fuerzas perseguidoras: de la cárcel de Lyon es liberado; de Viena se fuga; y en Ginebra lo ejecutan. Una vida errante, constantemente acosada y finalmente reducida a cenizas.

En la dramatización hay un héroe y un antihéroe, un inocente y un traidor, una víctima y un verdugo.

CALVINO

La intervención, invisible, de Calvino comienza después de que M.S.V. ha publicado la Restitución del cristianismo. Un comisario se presenta en casa de Miguel de Villanueva con la página 69 del libro recién publicado. Quiere comprobar si efectivamente Miguel de Villanueva se esconde bajo la iniciales de MSV. La prueba fehaciente que lleva el comisario no puede provenir más que de Calvino, puesto que él es el único que recibió en otro tiempo unas cartas de Miguel de Villanueva, alguna de las cuales se reproducen en la edición de Restitución del cristianismo.

Sin embargo Miguel, que es quien hace estas conjeturas, se resiste a creer que Calvino pueda haber actuado de esta manera; no concibe que un protestante delate a la Inquisición católica al autor de la Restitución. Calvino, pues, comienza a dibujarse como un soplón sin causa justificable, o sea, por malevolencia:

MIGUEL.- Ni me figuro de donde pueden venir los tiros, a no ser -pero es imposible por muy cabronazo que sea el tal Calvino- a no ser, digo, que vengan de Ginebra, pues sólo él sabe que yo sea el autor del libro y mi verdadera identidad, por las cartas secretas que le mandé durante algunos años y que algunas, ¡ay de mí!, he reproducido

literalmente en la segunda parte de mi obra. Pero ¿cómo un enemigo tan encarnizado de la Iglesia Romana va a denunciarme al Santo Oficio que quema siempre que puede a sus hermanos evangélicos? No, no es posible; a no ser que aparte de teócrata sea un hijo de la grandísima y pase por todo con tal de hacerme la puñeta y de perderme. No, no; sería demasiado y no lo creo" (p. 199).

En el proceso se dirá que las razones por las que Calvino le ha delatado se apoyan en el celo calvinista en preservar a católicos y protestantes de la nociva herejía servetiana contenida en la Restitución. El presidente del tribunal no podrá contener las risas que le provoca esa preocupación calvinista (p. 212). Esto, lógicamente, va reforzando la idea de que Calvino actúa de ese modo por una inexplicable animadversión.

Aún habrá una ocasión más con la que el autor va consolidando la idea de este comportamiento degenerado de Calvino. Ocurre cuando Miguel, ya Miguel Servet, preso en Ginebra, acuse a Calvino de haberle entregado a las mismas manos que queman a sus correligionarios protestantes en Lyon (p. 249). En vista de lo antedicho, y de la falta de réplica por parte de Calvino, queda establecida en la mente del lector/espectador la idea de que Calvino es un "acusador criminal" (p. 249).

La historia no presenta los hechos de manera tan simple. Existían otros factores que intervenían en este desgraciado suceso. Un grupo de cinco estudiantes protestantes de Berna había sido detenido por las autoridades inquisitoriales de Lyon. Su suerte no era envidiable, y se veía con preocupación y con ironía el hecho de que mientras la Iglesia católica condenaba a los protestantes, permitía que en su mismísimo seno se alumbrasen herejías como las servetianas.

Teniendo en cuenta estas circunstancias, la delación de Miguel Servet, salida de Ginebra, adquiere una nueva dimensión y ya no será obra de un degenerado soplón sino que a ella contribuye una circunstancia particular caracterizada por un lado por observar en la Inquisición un

celo extremado para con los protestantes y un descuido manifiesto respecto de la herejía trinitaria. Del otro lado está el interés de Calvino por contribuir a mejorar la suerte de esos estudiantes condenados (6). Según Angel Alcalá, dada la situación "Ginebra, si pudiera, demostraría que no toleraba en su seno monstruos como Servet" (7), que sí toleraba la Iglesia católica.

En modo alguno estamos tratando de justificar la conducta de Calvino que tanto contribuyó a desprestigiar la idea de la tolerancia en el protestantismo. Simplemente queremos dejar sentado que Alfonso Sastre evita la presentación de esta compleja circunstancia histórica, de por sí tan literaria, con el fin ideológico de ennoblecer y denigrar respectivamente a una víctima inocente y a un verdugo inmisericorde y traidor. Y todo ello con el deseo expreso del autor de dejar las cosas en su sitio, según lema que va al frente de la obra, y que declara el enfoque partidista de Sastre: "'Dejemos las cosas en su sitio; no como estaban'" (8).

Así que Alfonso Sastre omite este contexto. Y también evita presentar el medio a través del cual llegaron desde Ginebra las pruebas de la identificación del autor de Restitución, y que fue la correspondencia mantenida entre Antonio Arenys, católico lionés, y su primo protestante Guillermo Trie. El católico acusaba al protestante de falta de orden y disciplina en los de su fe. Y el protestante contraatacaba diciendo que los católicos eran indulgentes para con Servet y severos para con los estudiantes protestantes.

Para muchos estudiosos del caso Servet-Calvino, éste actuó como instigador para que Trie descubriese a Arenys el caso de Servet enviándole pruebas. Así Menéndez Pelayo (9), Pompeyo Gener (10), Fernando Martínez Laínez (11) y Angel Alcalá (12). Un crítico tan ecuaníme como Roland H. Bainton no lo ve con tanta claridad y presenta la cuestión más que como una instigación de Calvino, como una rendición ante las presiones de Trie para demostrar a su primo Arenys que no podía presumir de aquello

de que le acusaba en carta (13). Para W. Childs Robinson, Calvino suministró a Trie los textos que luego fueron pruebas con el deseo de contribuir a mejorar la suerte de los estudiantes protestantes (14).

Para el Sastre de La sangre y la ceniza, Calvino no es sólo el instigador, sino, a falta de más detalles expresos, el autor directo de la denuncia (15). De manera que de la versión dramatizada de esta historia se desprende la idea de un Calvino perseguidor y traicionero.

Desde el punto de vista político y social, Calvino es un teócrata que ha instaurado en Ginebra un sistema vigilado y controlado por una innumerable serie de cuerpos policiales, agentes consistoriales, soldados, escuadras, carabineros, somatenes y brigadas que controlan la vida de todos los ginebrinos y reducen esa vida ciudadana a "una paz muy sepulcral" (p. 229).

Los anacronismos lingüísticos con que se nombran todas estas fuerzas represoras (cuadro II, parte II), y las consideraciones respecto del régimen dictatorial que le hace a Miguel un ginebrino residente en Viena, llamado Daniel (cuadro VI, parte I), por no referirnos a otros elementos dispersos, contribuyen a identificar a Calvino y su régimen con Franco y el suyo (16). Y consecuentemente se convierte a Calvino en figura esencialmente política deformando la verdad histórica a tenor de lo que dice el profesor de Derecho Civil José Antonio Alvarez-Caperochipi:

"Al contrario de lo que se ha escrito, hasta el punto de ser un lugar común, Calvino nunca ejerció un poder político directo, ni organizó una teocracia en Ginebra, sino que respetó las instituciones políticas existentes y sostuvo siempre que todo cristiano tiene el deber de obediencia leal a las autoridades civiles (aunque sean injustas). La visión de un Calvino intolerante, acomplejado y violento es obra de los ilustrados franceses y especialmente de Voltaire, que se esfuerza en presentarle como un indeseable perseguidor del pensamiento científico. La verdad es otra" (17).

Además de traicionero y dictador, Sastre adorna el alma de Calvino de otras no menos vituperables características, tales como la hipocresía. En un determinado momento y a propósito de Servet, dice Calvino el pastor Farel: "Espero que el castigo sea por lo menos, la pena de muerte" (p. 260). Más adelante le vemos sin embargo pesaroso de que pueda recaer sobre el médico español una pena excesivamente rigurosa, y así lo manifiesta ante el Consejo cuando el caso está visto para sentencia:

"Siento en el alma que ésta [sentencia] haya de ser tan rigurosa como la que sin duda, amigos, vais a dictar aquí, y no veo modo de evitarlo, ni lo encontraríamos por más que lo buscásemos" (p. 272).

Estas palabras de pesar son atribuibles casi literalmente a Calvino. Sin embargo adquieren en la obra una importante carga de hipocresía. Sastre hace que el lector-espectador infiera esta intención mediante la contradicción que surge entre la falta de medios que existe según Calvino para evitar esa sentencia, y su oposición a que la causa de Servet se traslade del Pequeño Comité al Gran Comité. Perrín es el que tímidamente apuntaba esta petición, basado en la gravedad de la pena de muerte para un hombre "por repugnante que sea" (p. 273).

Las razones que aduce Calvino para oponerse a la propuesta de Perrín y no dilatar el fallo de la sentencia no convencen al espectador y revelan intereses políticos. Por lo demás, el lenguaje gestual de la escena (véanse las acotaciones de p. 273) pone de manifiesto que la autoridad omnipotente del Comité la ostenta Calvino. Por tanto, las manifestaciones de pesadumbre de éste son no sólo "lagrimas de cocodrilo", en expresión de Menéndez y Pelayo, sino también una sutilísima conminación a que el comité se pronunciase por la pena que finalmente iban a dictar. Por eso decíamos que eran casi literales (19).

Llegado el momento de manifestar mediante alzamiento de mano la

disposición favorable a la muerte en la hoguera, todos los maniqués del Comité la elevarían como si hubiesen captado la consigna. Sólo Calvino ha rehusado hacer el signo de la sentencia a morir en la hoguera. Pero este gesto, más que oposición a la ejecución sin derramamiento de sangre, es una ocultación calculada, a sabiendas de la unanimidad con que iban a obedecer su insinuada voluntad los muñecos del Comité. Alfonso Sastre ha sido un maestro en presentar de este modo a Calvino como un modelo perfecto de hipocresía: tiraba la piedra y escondía la mano literalmente.

Si a esta etopeya y a este tortuoso proceder unimos la patología física relacionada por el mismo Calvino en su sermón (p. 237), el reformador de Sastre que impera en Ginebra se presenta ante nosotros como un "homúnculo siniestro", según le caracteriza Daniel -¿el mismo Sastre?- en página 190.

OTROS PERSONAJES PROTESTANTES

Bajo la sombra de Calvino se mueve un grupo anónimo de personajes que constituye el cuerpo de consejeros y magistrados que juzgan a Servet. Aparecen esperpentizados en forma de marionetas que denuncian a coro las "blasfemias" existentes en las respuestas que va dando Miguel Servet. Con nombre propio aparece Lafontaine, el "fámulo y cocinero" de Calvino (p. 245). Es él quien firma la denuncia del hereje. En cuanto a los otros reformadores, no tienen papel en la obra, pero sí aparecen sus opiniones sobre la teología de Servet y la ejecución de la sentencia. Zwinglio, de Zurich, y Bucero, de Estrasburgo, juzgan muy desfavorablemente el pensamiento de Servet respecto de la Trinidad, hasta el punto de negarle el derecho a la vida (p. 182).

Las cuatro iglesias reformadas de Suiza, Zurich, Schaffhouse, Berna y Basilea, a quienes se instó desde Ginebra para que expusiesen su opinión sobre el caso, se mostraron favorables a "que apartemos esta peste de las iglesias" (p. 272). Sin embargo parece que no todo fue unanimidad como Sastre hace pensar. En las ciudades suizas hubo corrientes de disensión y

pastores en desacuerdo (20). En la obra sólo están contra la ejecución los anabaptistas (p. 264), y en particular, las significativas palabras de Sebastián de Castellion, quien criticó en frase afortunada la orden ya cumplida de Calvino (p. 293).

En el aspecto científico, los reformadores son también contrarios a todos los avances. Lutero y su amigo Melanchthon habían negado la teoría copernicana. El autor nos lo deja saber en el mismo momento en que Calvino desestima la idea geofísica de Servet respecto de Palestina, según la cual esta tierra no era realmente, como testimonia la Biblia, una tierra fértil donde fluye leche y miel, sino inculta y estéril (p. 250).

MIGUEL SERVET

Miguel Servet es la contrafigura de Calvino y contrasta con la ignominia y la bajeza de éste. Sin dejar de apuntar algunos aspectos de su carácter, nada apacible en ocasiones, Sastre ennoblece hasta lo excelso a Servet por medio de la quijotización y la cristificación.

La asimilación con el héroe cervantino fue según Sastre obra de Menéndez y Pelayo (21). En esto, como en otras cosas, el dramaturgo sigue al polígrafo; y son varios los rasgos con que emparenta a Servet con don Quijote, aunque en la tragedia menos que en Flores rojas. La más clara identificación se encuentra en la acotación de la página 221 cuando Miguel y Benito, su escudero, huyen de Viena hacia Ginebra. Y en trazas de caballero y escudero, Benito le aconseja a Miguel "que no se deje morir así" (p. 222); palabras que el contexto nos ayuda a relacionar con las que Sancho dirige a su señor que yace moribundo:

"-¡Ay! -respondió Sancho llorando- No se muera vuesa merced, señor mío, sino tome un consejo, y viva muchos años; porque la mayor locura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir" (22).

En Flores rojas la semejanza entre los dos héroes está subrayada por

el lenguaje, que imita al cervantino (23).

La semejanza con Cristo también tiene precedentes, en este caso, en Pompeyo Gener. Ya aludimos a este detalle cuando estudiamos la novela de este médico. Ahora sólo quiero dejar constancia de una frase en labios de Miguel y que evoca la angustiosa apelación al Padre lanzada por Cristo crucificado: "¿Por que tú me abandonas?" (p. 259). Y camino del suplicio, un cantaor se arranca con una saeta al paso de Servet (p. 288). Inmediatamente relacionamos su "calvario" con la manera católica de conmemorar en España la Semana Santa (24).

ROSA, LA MERETRIZ CONVERTIDA

Este es un personaje de escasa presencia, pero muy significativo. Durante cinco años ejerció como prostituta. Después experimentó una conversión e hizo del antiguo lupanar un hotel. En él se aloja por un breve espacio de tiempo el héroe trágico Miguel Servet.

Su conversión "coincidió curiosamente -según ella misma- con el momento de la prohibición del oficio, en lo que yo veo, no sé, algo muy milagroso" (p. 228). Ahora es defensora del nuevo estado calvinista. Pero en el fondo de sí muestra cierta nostalgia del pasado. Se entristece cuando compara la vida pasada del hotel con la actual, que no es "ni sombra de lo que era" (p. 228). Y sobre todo, cuando afirma, con melancolía al recordar la alegría pasada, que "el vicio tira mucho" (p.233).

En la actitud de esta mujer, que defiende el orden establecido, pero añora su pasado profesional, Sastre expone un caso que puede ser paradigma de cómo el pueblo de la república de Ginebra se sometió al teocrático Calvino más por imposición exterior que por convicción personal.

Por otra parte, la ingenuidad con que Rosada cuenta a Miguel del estado policiaco que vigila la ciudad revela la falta de capacidad par ver

en toda su magnitud el cambio social operado por obligación ¿No guarda estrecha relación, por tanto, esta falta de visión crítica de la realidad con el detalle humanitario, profesional e intencionado, de parte de Miguel -en ese momento doctor Micael Vilamonti- de regalarle unas gafas? (p. 232).

CONCLUSION

Aludíamos al principio al hecho de utilizar la historia para reflexionar sobre el presente. El paralelismo entre la Ginebra calvinista y los regímenes fascistas contemporáneos, entre ellos el franquista, se establecía, como vimos también, mediante el anacronismo en la mención de tratamientos sociales, cuerpos de seguridad, centros penitenciarios, etc. Para Francisco Ruiz Ramón el anacronismo cumple en la obra una doble función: "distanciamiento del pasado e identificación con el presente". Y poco más abajo añade: "Al mismo tiempo esa técnica del anacronismo pretende hacer ver al espectador la coincidencia en la enajenación entre su propio tiempo y el tiempo de Servet" (25).

Otro prestigioso profesor y crítico, Fernando Lázaro Carreter, se preguntaba en su día por la conveniencia de esta copiosísima lluvia de anacronismos con vistas a subrayar el mensaje político de la obra:

"Yo me pregunto si en esto no se ha procedido con algún exceso: ¿es conveniente desde el punto de vista artístico, la introducción de nuestra realidad más inmediata en una narración dramática cuyos pasos siguen pautas históricas muy estrictas? No sé si es preciso aludir a Carabanchel, a la Brigada Social, a las circunstancias 'político-sociales', a Carlos Barral como prototipo de editor víctima de la censura, para establecer puentes entre el pasado y el presente. Con honradez debo decir que no he hallado justificación alguna para tanta desconfianza en las entendederas del público" (26).

Con esta obra estamos ante el hecho de utilizar la historia con fines

políticos. No es de discutir su legitimidad. Pero es deber señalar que en este caso no se ha alcanzado una obra de arte precisamente por eso. Sastre, demasiado influido por la política, no ha sabido combinarla con el arte sin que se resienta su trabajo. Gracia y dominio no le faltan a su pluma. Sin embargo ha perdido la ocasión de crear una gran tragedia. La pieza se ha quedado en una mala versión de un hecho histórico que reúne todos los elementos de una tragedia intemporal porque es un hecho esencialmente trágico. Ha dejado escapar la oportunidad de elevar la historia real a la categoría de tragedia clásica por entregarse servilmente a la contingencia política, desplazando de su verdadero sitio la lucha del hombre por la conciencia personal.

Anacronismos abusivos y politización de la contingencia constituyen un lastre que ahoga y sepulta la obra. MSV o La sangre y la ceniza nació condenada a morir, y conforme se aleja la circunstancia histórica franquista, va envejeciendo de forma vertiginosa.

Y con ese afán de politización Sastre cae en el perjudicial simplismo maniqueo de dividir en buenos y malos a los hombres del universo de su tragedia, desperdiciando así la ocasión de elevar a la categoría de arte el trágico episodio del siglo XVI.

NOTAS

1. Se publicó en italiano en 1967. En castellano, en 1976. Véase "Introducción" a Alfonso Sastre, M.S.V. (o La sangre y la ceniza) y Crónicas romanas, edición de Magda Ruggeri Marchetti, Madrid, Cátedra, 3ª edición, 1984, p. 59. Citaré siempre por esta edición y en el cuerpo del texto.
2. De Miguel Servet se ha ocupado Sastre en dos libros: la tragedia que nos ocupa y Flores rojas para Miguel Servet, Barcelona, Argos-Vergara, 1967. En 1982 se hizo una nueva edición con una "nota final" añadida. Cuando me refiero a esta obra se entenderá siempre la edición de 1982.

Flores rojas, dice el autor, es una "biografía literaria" (La sangre y la ceniza, p. 139); y según él mismo no se trata de un "ramillete de noticias sin ningún fundamento. No es obra caprichosa, o como si dijéramos, subjetiva" (Flores rojas, p. 17). En página 132 habla de ella como "verídico relato". Sin embargo en la "nota final" de esta segunda edición, que se publicó quince años después, señala que han aumentado mucho los estudios sobre Servet con una "bibliografía seria, científica, a la que esta obra nuestra no pertenece, desde luego, pues no pocas son las fantasías que contiene en su curso literario" (p. 201). Flores rojas no es científica, pero la tragedia MSV lo es menos, pues presenta "un Servet nada verificable" (p. 17).
3. Francisco Ruiz Ramón considera que lo utiliza "inadecuadamente, pues pensamos que Sastre no tiene el talento para la gracia, y los elementos esperpénticos se le quedan en bufonías de sal gruesa y desangelada" (Historia del teatro español. Siglo XX, Madrid, Cátedra, 3ª edición, 1977, p. 414).
4. No se menciona la fecha, pero el hecho tiene lugar en 1541 según Flores rojas, p. 59.
5. Ya en Ginebra se retractará de las doctrinas anabaptistas (p. 261).
6. Esos estudiantes están mencionadas en p. 175, pero no guardan relación con el hecho que tratamos.
7. Miguel Servet, Treinta cartas a Calvino. Sesenta signos del Anticristo. Apología de Melanchton, edición de Angel Alcalá, Madrid, Castalia (Biblioteca del Pensamiento), 1971, p. 30.
8. MSV (o la sangre y la ceniza), p. 136. El subrayado es suyo.
9. Historia de los heterodoxos españoles. I, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 2ª edición, 1967, p. 907.

10. Pasión y muerte de Miguel Servet, París, Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas. s.a. (pero 1909), pp. 38 y 40.
11. Miguel Servet; Madrid, Editorial Hernando, 1977, pp. 121 y 122 principalmente. Es casi panfletaria.
12. "Introducción" a Miguel Servet, Treinta cartas a Calvino..., citada, p. 30.
13. Servet, el hereje perseguido, Madrid, Taurus, 1973, p. 165. En la nota 10 de la misma página señala fuentes y autores de una y otra opinión.
14. "La tolerancia de nuestro profeta", en VVAA, Juan Calvino, profeta contemporáneo, compilada por Jacob T. Floogstra, Tarrasa, Clie, 1974, p. 51.
15. Sin embargo, en Flores rojas Calvino se sirve del iletrado comerciante Trie para hacer llegar las pruebas a la inquisición francesa. Véanse las pp. 107-109 y 114-116.
16. También lo señala Magda Ruggeri Marchetti en el estudio introductorio a la edición citada, p. 87.
17. Reforma protestante y Estado moderno, Madrid, Editorial Civitas, 1986, p. 27. Contrario es también a la idea de un Calvino político Roland H. Bainton, Op. cit., pp. 179, 188 y 216. Lo que le preocupaba era el honor de Dios, dice este profesor.
18. Op. cit., p. 916.
19. Así recoge estos hechos Roland H. Bainton: "El 26 de octubre escribió Calvino a Farel diciéndole que Perrin había de nuevo intentado fútilmente salvar al preso apelando a los Doscientos, 'pero se le ha condenado sin ningún voto en contra y mañana será ejecutado. Nosotros hemos procurado cambiar la forma de ejecución, pero ha sido en vano'. Nada dicen las actas oficiales sobre este intento de los pastores, pero no cabe duda de que Calvino prefería el hacha a la hoguera por consideraciones humanitarias" (Op. cit., p. 212).
20. Véase Bainton, op. cit., pp. 209-211.
21. Flores rojas..., pp. 9 y 16.
22. Miguel de Cervantes, Don Quijote de la Mancha, II, edición de Juan Alcina Franch, Barcelona, Bruguera (Libro clásico), 4ª edición, 1979, p. 667.
23. Véanse las pp. 125-126. También 26, 28, 83 y 113. Esta biografía servetiana tiene tres partes. En la primera se narran los hechos a la manera de novela de la época. Pretende adecuar el estilo a la índole

caballeresca del personaje. Pero tal pretensión en lugar de prestarle calidad literaria le resta agilidad porque no adquiere brillantez mimética ni deja aparecer la naturalidad y soltura del estilo personal del autor.

La segunda parte se ocupa de los episodios entre la detención y la ejecución. Ahora presenta los hechos en forma notarial y de documentos procesales, tratando de ajustarse a la materia narrativa y con el efecto de veracidad acreditativa.

Hay un tercer apartado, más breve, con noticias, cometarios y juicios de autores de la época que condenan el hecho o lo elogian.

24. Reminiscencias de la vida, prendimiento y pasión de Cristo hay también en Flores rojas, pp. 19, 23 y 26.
25. Op. cit., p. 414.
26. "La sangre y la ceniza de Alfonso Sastre", en Gaceta Ilustrada, núm.1112, 29 de enero, 1978, p. 57.

La misma inoportunidad en la introducción de tantas referencias concretas de la realidad actual fue señalada por M.B. en la revista Cuadernos para el Diálogo. Encubierto bajo esas iniciales, el crítico apuntaba: "¿con qué función? Todo puede ser válido en teatro, pero me parece que estas referencias desvían al espectador del sentido profundo de la reflexión planteada por Sastre: semejan más bien guiños 'progres' para consumo de entendidos. Desvían hacia lo evidente lo que debería ser una reflexión sobre la lucha del hombre por la libertad" ("La sangre y la ceniza: represión y catacumba", en la revista antedicha, núm. 242, 2ª época, 17-23 de diciembre de 1977, p. 10).

CARLOS MUÑIZ

Carlos Muñiz (1927) es uno de los dramaturgos que en los años cincuenta se inicia en el teatro siguiendo la línea realista de índole crítica y social que habían abierto Buero Vallejo y Alfonso Sastre. Después va evolucionando desde ese realismo inicial hacia un expresionismo, como el que manifiesta en El tintero (1960) o en Las viejas difíciles (1963), que termina desembocando en un modo teatral "cercano al esperpento" (1). Tal es el caso de la Traagicomedia del serenísimo príncipe don Carlos, finalista del 'Lope de Vega' en 1973 (2), y estrenada en el Centro Cultural de la Villa de Madrid el 10 de noviembre de 1980 (3).

El Don Carlos de Muñiz es la última manifestación dramática que conozco centrada en las relaciones complejas entre Felipe II y su hijo. La obra va precedida de un prólogo representable que escenifica el auto de fe celebrado en Valladolid el 8 de octubre de 1559, donde se condenó al hereje Carlos de Seso, a su esposa y a otros desviados de la ortodoxia e incursos en el mismo delito de "fe sin obras" y "negación del Purgatorio": fray Domingo de Rojas, Pedro de Cazalla, cura de Pedrosa, Juan Sánchez, Domingo Sánchez y algunas monjas. Estos condenados son un remanente del auto que en el mes de mayo del mismo año había reservado para la presente ocasión el inquisidor Valdés con el fin de solazar los ojos del monarca (p. 25) a su vuelta a España (4).

Las cuestiones relacionadas con el protestantismo se circunscriben a los representantes de la Iglesia, al Rey y en cierto modo al príncipe.

LA IGLESIA, EL REY Y EL PRÍNCIPE

Mediante el recurso de la ironía, censura Muñoz a los representantes de la Iglesia como cínicos y encarnizados enemigos de los seguidores de Lutero. Destaca la postura del obispo de Zamora, quien, en una alocución al pueblo que se dispone a presenciar el auto, le advierte del peligro de

la herejía. Parte de un texto evangélico sobre el amor al hermano para seguidamente condenar a los herejes. De manera que a la aversión une el cinismo:

"El que no ama a su hermano que ve, mal puede amar a Dios que no ve. No os dejéis arrastrar por falsos cantos de sirena y ved con la razón que de El habéis recibido, que todo espíritu que confiesa su fe es de Dios y todo aquel que lo niega es del Anticristo encarnado en cuerpos nauseabundos como el de Lutero" (p. 29).

La alocución prosigue, y, luego de asegurar al oyente que ellos están en el verdadero camino, concluye:

"Y puesto que es el único elemento purificador, llevemos al fuego la herejía para que El la purifique reduciendo a cenizas lo que hiede" (p. 29).

La denuncia del dramaturgo llega al sarcasmo al presentarnos la actitud del Rey en materia religiosa. En este prólogo Muñiz también introduce la recriminación de Sesa a Felipe II por condenarle al fuego después de haber servido en su honor, y las frías palabras que replica el Monarca: "Si mi hijo fuera tan malo como vos yo mismo traería leña para quemarlo" (p. 31).

Estas palabras, de cuya veracidad hemos hablado en otro lugar (5), son ratificadas después en la página 33 y en la 62. Y podrían ser ejemplo de una escrupulosa vigilancia real para mantener incólume un modo de entender el cristianismo. Sin embargo adquieren un valor esperpéntico puesto que a lo largo de la obra vemos al Monarca como un hombre cuya religión está contaminada de las más espurias creencias, tales como el valor intercesor y milagrero concedido a los "menudillos de santos" (p. 56), de los que es el más sobresaliente y grotesco coleccionista (Acto I, escena IV) (6).

Las demás manifestaciones antiprotestantes de Felipe II son menos llamativas que las que expresa en estas tópicas palabras del prólogo, y podemos decir que hacen referencia tanto a cuestiones ajenas a su corona, caso de los hugonotes, como a aquellas que caen dentro de sus dominios. En conversación con su joven esposa Isabel de Valois, dice:

"Dolido, no Isabel... Sois demasiado joven y confundís las palabras... Estoy dolido por la pasividad de vuestra madre y de sus consejeros ante la incomprensible libertad que gozan en Francia los calvinistas y aún los luteranos... Respecto a los hugonotes, lo único que anhela mi corazón de cristiano es que sean exterminados totalmente"(p. 60).

Sin duda ese particular "corazón de cristiano" es el que anima la pragmática de Aranjuez, encaminada a impedir que los españoles salgan fuera de España y puedan contagiarse del mal luterano. Su hijo don Carlos le censura esa política preventiva:

"Muy consecuente con la pragmática de Aranjuez por la que habéis prohibido que marchen los españoles a estudiar a Europa y ordenado que regresen a España los que allí estuvieren estudiando, a fin de que no se empanzoñen con las doctrinas heréticas" (p. 80) (7).

Pese a todo, el problema planteado en los Países Bajos le obligará a convertir en realidad aquella promesa hecha a don Carlos de Seso al pie de la pira y no precisamente porque sea hereje en sentido luterano, sino porque es "malo", como lo era Seso.

En la obra, el príncipe es religiosamente indiferente. Es muy claro el poso de increencia que manifiesta en la página 134 cuando es detenido. Y en la página 121 declara la necesidad circunstancial de ser religioso, pero no hay auténtico sentir. Y cuando desea comulgar sin la absolución del confesor (p. 126), es puramente por razones estratégicas y no por considerar en conciencia que la absolución intermediaria del confesor sea

innecesaria, como en la fe luterana.

Sin embargo será precisamente la disposición de don Carlos a transgredir la norma católica de comulgar sin absolución la que dé excusa al Rey, asistido por un grupo de teólogos a quien pasa la responsabilidad de su determinado filicidio, para actuar como un nuevo Abraham y envenenarlo (pp. 140-143).

La causa real es muy otra. Bajo las deficiencias o taras físicas y la inestabilidad emocional (se le acusa de loco, de impotente y es cojitranco) el príncipe esconde una mente lúcida con la que denuncia la corrupta y rijosa vida de la corte. Y además es amante de la libertad, en sintonía con Isabel de Valois. Esto hace temer a Felipe II que pueda simpatizar con la causa flamenca (p. 118) y en consecuencia podría permitir la libertad de conciencia en los Países Bajos si fuera coronado rey de Flandes, como estaba previsto (p. 115). Por todo, Felipe II dejará caer sobre la cabeza de su hijo un grave castigo como si ejecutase la "justicia divina" (p. 129). Y como rey católico sacrificará a don Carlos. Esta solución de Muñiz es bien distinta de la que dio Núñez de Arce presentándonos a un rey indulgente y a un príncipe arrepentido.

NOTAS

1. César Oliva, Cuatro dramaturgos 'realistas' en la escena de hoy: sus contradicciones estéticas, Murcia, Publicaciones del Departamento de Literatura Española de la Universidad de Murcia, 1978, p. 37.
2. César Oliva, Op. cit., p. 37.
3. Cito por Tragicomedia del serenísimo príncipe don Carlos, Madrid, Preyson (Arte Escénico, 32), 1984.
4. Menéndez y Pelayo niega esta finalidad: "No por esperar la venida de Felipe II y solazarse con el espectáculo de un auto, como repiten gárrulamente los historiadores liberalescos, [...] dilató Valdés algunos meses el castigo de los verdaderos corifeos del protestantismo castellano, Fr. Domingo de Rojas y D. Carlos de Seso" (Historia de los heterodoxos españoles I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1967, p. 960).
5. Véase lo dicho en el comentario de El haz de leña, de Núñez de Arce, nota. 6.
6. La huella esperpéntica de Valle-Inclán es perceptible en la obra, no sólo en el lenguaje de algunos parlamentos concretos (caso del bufón, en la página 24, hablando con palabras rimadas que tanto nos recuerdan las irónicas rimas modernistas existentes en las acotaciones de Luces de bohemia), sino también por la perspectiva que adopta para presentar la realidad dramatizada. César Oliva alude a alguno de los aspectos estilísticos, y entre ellos a los rasgos esperpénticos, en la obra citada.
7. Recordamos que la política de aislacionismo cultural español, según Américo Castro, no la inició Felipe II. Para el ilustre ensayista el corte del flujo cultural europeo lo realizaron los Reyes Católicos en 1502 antes de que se produjese la Reforma. (De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII, Madrid, Taurus, 3ª edición muy ampliada y corregida, 1972, p. 191. También véanse las páginas 16 y 154.)

RICARDO LOPEZ ARANDA

Este escritor santanderino (1934) cuenta con un curriculum profesional considerable, aunque poco conocido. Su producción se puede dividir en tres apartados. Uno formado por las piezas dramáticas originales que superan la quincena, aunque la mitad están sin estrenar. Otro grupo estaría compuesto por las versiones y adaptaciones de obras ajenas, tanto dramáticas como novelescas. Y el tercer apartado lo constituyen las obras escritas para la televisión, unas veces guiones originales y otras partiendo de novelas españolas o extranjeras.

De esta producción de López Aranda nosotros vamos a fijarnos en el drama Yo, Martín Lutero (1963) (1). A pesar del tiempo transcurrido y los méritos artísticos que reúne, la obra aún no se ha representado.

Consta de veintiuna escenas divididas en dos actos. En el drama, Lutero confiesa la cobardía que le atenazó en aquellos años decisivos de la Reforma. Ricardo López Aranda rodea al protagonista de las diversas fuerzas políticas, sociales, económicas, y religiosas que tejieron la compleja circunstancia que determinó su actuación reformadora.

La obra comienza con un monólogo en el que el monje expone el propósito que guió esa actuación y que no fue otro que el de presentar la igualdad de todos los hombres ante Dios; una igualdad basada en la libertad de conciencia. La declaración de este principio doctrinal, limitado al mundo interior del individuo, está motivada por la acusación que Lutero recibió de otra de las personalidades contemporáneas, el teólogo revolucionario Thomas Müntzer, al considerarle un impostor. Martín Lutero rechaza la acusación de impostura e invoca a Müntzer, ya muerto, para que comprenda la verdadera razón de su comportamiento, que no fue el de un impostor sino el de un cobarde.

De esta manera el dramaturgo comienza a presentarnos los hechos

históricos protagonizados por Lutero para que el espectador/lector los juzgue. Una vez reconstruida la historia, Lutero recupera su monólogo inicial interrumpido y en él se descubre a sí mismo. El Lutero de López Aranda recusa que fue un impostor, pero confiesa que fue un cobarde. Este descubrimiento anímico va reforzado por el despojamiento que el monje hace de su hábito agustino (2).

Mediante el monólogo partido, que encierra como un paréntesis la manteria dramática, López Aranda confiere a su obra un carácter circular. En ese paréntesis están recogidos los hechos sucedidos entre los años de 1517 y 1525. En este último muere Müntzer, y agonizante llama a Lutero impostor (p. 132). Esto desencadena la presentación de la vida de Lutero desde el momento previo a la fijación de las tesis en la significativa fecha de 1517. He aquí el sumario de los mismos.

Un grupo de fieles de Tomás Müntzer ha sufrido el saqueo y la tortura a manos de una cuadrilla de bandidos capitaneados por Wartz. Este caballero, al servicio de los nobles, cumple la función de soliviantar a los fieles campesinos. Los nobles provocan de esta manera una rebelión que permite la medida de gravar sus impuestos con la excusa de pagar a más fuerzas que eviten esos levantamientos.

En el mundo interior del convento de los agustinos, fray Martín rompe la rutina de los ritos religiosos denunciando los desórdenes que se cometen tanto en el plano espiritual como social. Le vemos portando una carta de Alberto, Arzobispo de Brandeburgo, con las instrucciones para la venta de las indulgencias, y también lleva otro papel en que se lee una denuncia de la política que ejercen los príncipes para con el pueblo. Lutero se decidirá a denunciar estos abusos mediante las tesis.

Estos signos de malestar se harán patentes conjuntamente en la plaza pública de Wittenberg, donde presenciamos por un lado la venta de las indulgencias y por otro el auto de fe de los campesinos levantados. Es un momento crucial en la obra. En esta escena (la II), los personajes

aparecen adscritos a uno y otro campo de esa conflictiva realidad. Por el lado político-social, están Müntzer y Federico, autoridad del estado donde sucede la acción. En el campo religioso quedan Tetzel y Lutero. Ambas parejas se oponen; pero mientras Federico y Tetzel son conniventes, Lutero y Müntzer no acaban de aunar voluntades ni estrategias con las que poner coto a esos abusos. Y cada uno seguirá su propio camino.

Müntzer es un pacifista, pero se ha percatado de que con la debida manipulación su movimiento puede ser pretexto político para oprimir al pueblo con leyes más severas e impuestos más gravosos. Para evitarlo está dispuesto a encabezar la rebelión. Al mismo tiempo advierte a Lutero de que su persona puede ser también utilizada en el plano doctrinal. Por ello le anima a que ambos encaucen el movimiento que está a punto de estallar por tales abusos. Pero Lutero no encuentra dentro de sí la suficiente decisión para aceptar la propuesta de Müntzer, y excusándose en que es más hombre de ciencia que profeta social, evita el compromiso. El miedo y la indecisión se esconden debajo de ese academicismo pretextado. Eligirá el campo de las ideas y clavará las noventa y cinco tesis. Müntzer, por su parte, decide pasar a la acción directa.

Ideas por un lado y espadas por otro estuvieron a punto de fundirse en esta plaza. Sin embargo la trayectoria de estos dos hombres será cada vez más divergente. Y no los encontraremos juntos otra vez hasta la escena final en la que ocupan situaciones bien distintas: Lutero goza de la protección de los nobles, en tanto que Müntzer, que ha sido capturado, será ejecutado por esos mismos nobles.

A partir de este momento, López Aranda se centra en la figura de Lutero. Asistiremos a las reacciones que provoca el hecho legendario, como hemos hecho constar en otro lugar, de la fijación de las tesis luteranas tanto en los sectores políticos, como religiosos, económicos y sociales. La conjunción de estos elementos crea una circunstancia compleja y delicada. Todos los sectores mencionados pretenden jugar la baza de Lutero de la manera más beneficiosa posible.

El elector Federico el Sabio se ha erigido en interesado defensor de Lutero, y la Iglesia le presiona para silenciar al rebelde agustino. Federico está dispuesto a vender a su protegido a cambio de la corona imperial que en aquellos momentos, y por la muerte de Maximiliano, se disputaban Francisco I, Carlos I, y el propio elector. Sólo cuando un enviado papal comunique a Federico que Carlos I ha sido elegido emperador, el protector de Lutero se verá obligado a ceder en parte a las presiones de Roma. Seguir protegiendo a Lutero incondicionalmente supone no sólo enfrentarse a Roma, sino también al nuevo Emperador. Por tanto accederá a que Lutero comparezca como pretende Roma, pero en Worms. Lutero obedece la orden de Federico, y su suerte es incierta.

El segundo acto comienza con la Dieta de Worms: Lutero ante eminentes dignidades religiosas y frente a la más alta autoridad política, el Emperador. Sin embargo Lutero no se arredra, está dispuesto a pagar un alto precio y denuncia las concomitancias y manejos ocultos de las esferas políticas y religiosas. La Dieta resulta ser un enfrentamiento entre Roma y Carlos I por un lado y Federico y Lutero por otro.

El Lutero que esperaban los príncipes espirituales no es el que comparece en Worms. La retractación buscada no se ha alcanzado. El profundo respeto que Lutero dice tener a su conciencia le obliga a rechazar las componendas y el chalaneo al que le invita el cardenal Caracciolo. No vemos por ninguna parte la quiebra de su espíritu.

Durante el interrogatorio se ha hecho pública la bula de excomunión, que ya había sido redactada antes de la Dieta. Su publicación en este momento crítico pretende forzar la invariable postura del fraile. Esto lo hace la Iglesia a sabiendas de que va a provocar la división social en dos bandos irreconciliables. La guerra civil se ve venir. El alineamiento de Lutero en uno u otro está sin decidir:

"CARACCILOLO.- ¿De qué lado estaréis cuando suenen los clarines de guerra?

P. MARTIN.- Del de Dios.

ALEANDRO.- ¿Y cuál es el lado de Dios? ¿Cuáaaal...?

P. MARTIN.- ¡No lo sé aún... !" (p. 113).

El "voluntario secuestro" (p. 114), en palabras de Federico, del que fue objeto Lutero hará bascular su indecisión del lado de los nobles. La protección y el refugio en el castillo del príncipe terminará haciendo que el protagonista se alíe con los nobles tal y como había previsto con fina penetración el sagacísimo Federico: "Para salvar su doctrina -le dice al Emperador-, más que para salvar su vida, [Lutero] terminará aliándose con nosotros" (p. 115).

FEDERICO Y ROMA

En la obra se presenta un Lutero sincero, cobarde y profundamente humano que se ve envuelto en una tupida red de intereses, tejida por los poderes religiosos, políticos y económicos. Todas estas fuerzas dominantes intentan medrar, unos al amparo de otros y siempre de manera simbiótica. Lutero representa para todos ellos una terrible amenaza que puede derribar la jerárquica torre desde la que ejercen su abusivo poder. Así lo advierte el banquero Jacobo Fúcar:

"JACOBO.- Pues bien: el vuestro, el mío, el del emperador, el de Roma, todos los poderes -políticos, religiosos, económicos- del mundo descansan sobre una piedra clave. Si cae todo se derrumbará con ella.

ALBERTO.- ¿Qué piedra?

JACOBO.- La ordenación jerárquica . La sumisión de todos a la voluntad de un puñado: nosotros. Decidle: 'sed libres' aunque sólo sea... 'de pensar por vuestra cuenta' y todo se derrumbará como un castillo de naipes" (p. 50).

El comportamiento de la curia ante el problema luterano y la solución adoptada distan mucho de lo que cabría esperar de instituciones con tales fines. Más interesaba en cuestiones políticas que de doctrina evangélica, procedió de manera tan desacertada como prepotente y maliciosa. En lugar de estudiar y analizar el problema que plantea Lutero, Roma se dispuso a acallarlo y extinguirlo. Con más frialdad y astucia(en algún momento lampedusiana) que espíritu resolutivo, adopta el decidido propósito, para reducir a fray Martín, de llevarlo, en sentido literal y figurado, a su propio terreno. Véase esta actitud en el diálogo entre estos cuatro cardenales:

"CARACCIOLLO.- Debe ser destruido. De acuerdo, pero sin proceso. Eso, jamás.

JULIO.- Pues bien, traedle a Roma. (Tensión; victorioso). No vendrá lo sabéis.

ALEANDRO.- Yo iré a hablar con él: le convenceré.

ALBERTO.- Pero ¿quién convencerá a Federico y los príncipes alemanes? No. Exigirán que el proceso se celebre en Alemania.

JULIO.- Luego tanto sea Lutero condenado o absuelto habrán logrado el éxito político. ¿Proceso? Bien. Pero en Roma. O excomunión fulminante" (p.71-72).

Sólo la postura interesada de Federico, que ambiciona la corona imperial, como sabemos, y ve las posibilidades de juego que para lograr sus fines le brinda la causa luterana, negociará el juicio y el lugar

pretendidos por Roma. Como el papa sabe que Federico ampara las ideas de Lutero, o mejor dicho, su persona, envía al cardenal Aleandro a negociar el silencio y la retractación de Martín Lutero. El príncipe estaba dispuesto a vender a Lutero sin más contraprestación que ceñirse la corona imperial. Como en el momento de la negociación se le hace notar que esa posibilidad ya no existe, jugará sagazmente a dos bandas. Y cederá en parte de lo exigido por Roma debido a las presiones de la nueva política internacional que crea la elección de Carlos V (p. 81).

Pero al mismo tiempo que consiente en entregar a Lutero, se reserva el lugar de comparecencia porque la persona del fraile es moneda que, aunque se ha depreciado, sigue teniendo un valor estimable que hay que explotar, y explota (p. 115).

Sobre el proceder proteccionista de Federico hay diversas y encontradas opiniones. El biógrafo del siglo pasado Federico Fliedner ha visto en el gesto protector del príncipe una conducta providencial y sincera:

"Mas Dios ya tenía preparado al que había de proteger; el príncipe elector Federico el Sabio había reconocido la verdad por los libros de Lutero, y le era cada día más propicio; por lo tanto pidió al emperador que no se procediese contra Lutero sin darle ocasión para defenderse" (3).

Lo mismo hace Albert Greiner, protestante al igual que el anterior, que juzga como cristiana y no interesada la protección que Federico dispensó a Lutero. Dice al respecto que "el príncipe, Federico de Sajonia, había dado pruebas evidentes de su deseo de actuar como cristiano" (4).

Sin embargo el P. García-Villoslada, siempre tan remiso a toda concesión al protestantismo, dice de la actitud general de Federico respecto de la causa evangélica estas palabras:

"¿Puede decirse con verdad de él que fue el 'protector de la iglesia evangélica'? Indudablemente, pues a él se debió la salvación de Fr. Martín contra el anatema romano, el secuestro del mismo para guardarlo en el escondrijo de Wartburg y la disimulada pero tenaz resistencia al edicto de Worms. Con todo Federico aborrecía todo lo que fuese revolución y si permitió predicar libremente las nuevas doctrinas, fue a condición de que no se engendrasen tumultos" (5).

López Aranda parece seguir en este punto la fuente española. Estamos en presencia de un Federico con mucha doblez y ningún sentimiento de afinidad evangélica.

En el interrogatorio de la Dieta hay dos momentos, separados por la concesión de un plazo de veinticuatro horas solicitado por Lutero para responder a la necesidad de un concilio que analice sus doctrinas. Durante ese plazo, que ha dejado en suspenso la decisión de Lutero, se hace pública la bula de excomunión, como dijimos con fines conminatorios. Esta decisión dio unos resultados contrarios a los esperados, puesto que en el interrogatorio del día siguiente aparece un Lutero más firme y más resolutivo en la denuncia de los vicios y abusos de los poderes espirituales y temporales. Y al mismo tiempo manifiesta una irreductible decisión de no retractarse.

Junto a esos efectos contrarios, hay que señalar que la publicación del documento papal se hizo a sabiendas de que eso llevaría una división social en dos bloques enfrentados que desembocaría en una guerra civil:

"ALEANDRO.- (Solemne; a Alberto) Os tomo por testigo: declino toda responsabilidad.

CARACCILOLO.- Hacer pública la excomunión de un hereje no es un crimen sino un deber.

ALBERTO.- Pero puede empujar al país a la guerra civil.

CARACCILOLO.- Soy alemán...

ALBERTO.- Sí.

JACOBO.- La Iglesia no: es universal" (p. 99).

Con una irresponsabilidad sin límites, la Iglesia, con el apoyo del banquero Fúcar, se jugó el todo por el todo a pesar de las observaciones disuasorias de Aleandro, que, previendo las dramáticas consecuencias, declinó las responsabilidades derivadas de la puesta en práctica de tal medida.

Como la suerte está ya echada, en la segunda jornada de la Dieta el propio Aleandro intentará persuadir a Lutero para que abandone su inflexible postura. Pero éste conoce los enjuagues político -religiosos, es fiel a su conciencia y no quiere el cisma:

"ALEANDRO.- Estamos aquí representando dos visiones opuestas del mundo. pero este es uno en el orden concreto. No podemos organizarle (sic) dos sistemas actuando al mismo tiempo; o romper el ancho mundo en dos bloques irreconciliables.

P. MARTIN.- ¡No! ¡el cisma, no!

ALEANDRO.- Entonces... abjurad.

P. MARTIN.- Tampoco.

ALEANDRO.- Si persistís en enfrentaros, abriréis un abismo irreconciliable. Seréis el enemigo. Abjurar es el mejor medio de servir a vuestras ideas pues dejáis la puerta abierta a posibles previsiones futuras. Más: os prometemos seguir estudiando vuestros postulados" (p. 110-111).

Pero Lutero es conocedor de los chalaneos político-religiosos e insobornablemente fiel a su conciencia. El pacto era imposible. El cisma, que Lutero no quería, era irremediable. Las palabras prometedoras de Aleandro se hacían cuando la situación era irreversible; y el sentido inculpatorio que contienen se debe al deseo de evitar hasta el extremo la división de la Iglesia, que ella misma, y no Lutero, había iniciado. Cuando se trató el asunto de Lutero por primera vez en la Santa Sede, con menos formalidad que la importancia requería, el propio cardenal Aleandro advirtió que la excomunión propuesta por Julio de Medicis podía ser una medida legal, pero no dictada por el interés común. En el seno mismo de la sede papal se sabía que Lutero no quería el cisma, sino sanear la Iglesia desde dentro:

"ALEANDRO.- Lutero no quiere el cisma. Lo ha dicho expresamente.

ALBERTO.- Precisamente porque quiere permanecer dentro de la Iglesia, la hará estallar. No acepta ser un brazo podrido; sabe que hemos cortado muchos. Es un tumor maligno que nos ha brotado (señala la frente) aquí. Y desde aquí nos combate" (p. 71).

Intereses espurios pusieron en práctica una medida de fuerza y sin tacto. El corte en el tejido estaba dado. La sangre empezaría a correr. Roma había hecho sonar los clarines de guerra. La ruptura se había consumado, a pesar de Lutero.

Esta visión del origen último de la Reforma, que responsabiliza a Roma de la escisión protestante, adquiere una relevancia especial por ser la primera vez que aparece en la literatura española no protestante. Y, además, confiere en la obra un carácter que religiosamente hablando se podría calificar de "ecumenista" y de científica (6).

Finalmente quiero señalar que este desacertado tratamiento que Roma da al problema luterano, hecho con deliberada premeditación, había de

repetirse en el asunto de Enrique VIII. El retraso voluntario de la respuesta que Roma debía dar a la demanda de divorcio del rey inglés, ratifica la conducta irresponsable anteriormente expuesta. El embajador de Inglaterra espera impacientemente en el Vaticano la resolución a la demanda de su rey:

CLEMENTE VII.- Pero... ¡qué impaciente es ese Enrique!! Llevamos estudiando el asunto sólo seis años.

CARACCIOLO.- (Dándosele).- El informe de la comisión que ha estudiado el asunto. Terminado. Aconseja que...

CLEMENTE VII.- Nombrad otro. Que vuelva a estudiarlo. Desde el principio.

CARACCIOLO.- ¿Y los intereses de la Iglesia en Inglaterra? Enrique es poderoso " (p. 121).

La historia ha respondido a las palabras interrogantes del cardenal con su separación.

Para López Aranda, Roma fue la causante de la escisión cristiana del siglo XVI.

TOMAS MUNTZER Y LA COBARDIA DE LUTERO

El campesinado es una clase social opuesta a la de los príncipes. La posición de Lutero ante la autoridad que ostentan los príncipes y ante los desposeídos ha dado lugar a frecuentes discusiones fuertemente ideologizadas. El profesor Teófanés Egido ha señalado los cambiantes enfoques con que se ha visto este asunto y las diferentes opiniones apuntadas, dependientes de las circunstancias desde los que se ejercía la crítica y prescindiendo muchas veces del contexto histórico vivido por Lutero (7).

El arte no está obligado al sometimiento histórico exigible a las disciplinas científicas. En el drama de López Aranda se observa una visión particular y circunstanciada en lo que se refiere a la cuestión de Lutero y Müntzer. A este audaz sacerdote, las circunstancias le empujan a la insumisión armada. A fray Martín es el miedo velado el que le lleva a la aceptación del orden social injusto. Y hay más: Müntzer encarna una conciencia social, frente a la búsqueda de verdades individuales del hermano Martín. Todo esto explica el diferente final de uno y otro. Veamos lo.

A lo largo del drama, la suerte del agustino discurre abiertamente por los cauces que Roma o el príncipe le van trazando. Tomás Müntzer, por el contrario, forja personalmente su destino, que fluye como un Guadiana silencioso. En su trayectoria se aprecian dos momentos claramente diferenciables y separados por una toma de conciencia de la realidad y del juego político en que ha caído su persona.

En ese primer momento Müntzer no aparece como un exaltado defensor de la causa de los pobres. Con una resignada sumisión, que no quiere decir aceptación de las injusticias, rechaza los métodos violentos que utiliza el caballero Wartz, un "soñador" que, como dijimos, está al servicio de los nobles y organiza bandas armadas para atacar a los campesinos con determinados fines políticos. Pretende convencer al sacerdote Müntzer de que la liberación ha de hacerse con las armas:

" WARTZ. [...] ~~Ambos queremos liberarles de la esclavitud. (Por sus bandidos).~~ Eran campesinos.

MUNTZER.— Ahora son asesinos a sueldo.

WARTZ.— No: 'O conmigo o contra mí'. No hay alternativa. Me eligieron. Es todo.

MUNTZER.- Nosostros somos neutrales: sufrimos en silencio. Rezamos" (p. 22).

Pero la liberación y la transformación social perseguidas por Müntzer no se abren camino mediante la fuerza de las armas. La redención social vendrá cuando por una transformación individual gneralizada se llegue a una sociedad sin esclavitud. De hecho, las comunidades de campesinos fundadas por él se caracterizan por la comunidad de bienes, "como los primeros cristianos" (p. 21). Su revolución, su nuevo orden, no es impuesto, sino surgido desde abajo y por todos los hombres. Así replica al caballero Wartz:

"MUNTZER.- ¡No es un solo hombre o un grupo quien debe elegir el nuevo orden! Hoy, tú y yo creemos ser justos. Pero ... ¿lo somos? Y aunque lo fuéramos, ¿lo serán los que nos sucedan? ¡Sean todos los hombres sus propios jueces! Que no es mi meta el reinado de uno ni el de varios, aunque de santos se tratara, sino de una asamblea de todos" (p. 29).

Pero este idealismo transformador se ve obstaculizado por los complots y maquinaciones que el poder injusto lleva contra el pueblo. Se apercibe de este proceder de los dirigentes cuando, desposeído de los cargos y licencias por el obispo y puesta a precio su cabeza por el Consejo de la Ciudad, venga a entregarse a la autoridad y ésta, por la utilidad que puede prestarle en sus fines, le deja en libertad (p. 39).

Este "generoso" gesto del Elector revela el interés político de mantener un estado de inquietud y perturbación social dentro de unos límites controlables. Como dijimos arriba, esto permite incrementar el gravamen de impuestos con la excusa de aumentar el ejército protector.

Consciente de este juego y de la encrucijada de intereses de su persona, Müntzer acude a Lutero (8), cuya inquietud ya conoce, con el fin de buscar apoyo y control ideológicos para encauzar la revuelta que está a

punto de estallar:

"MUNTZER.- (...) ¿Comprendes?: nada soy. Sólo una encrucijada de intereses, con el tiempo. Tú puedes también llegar a serlo. En otro plano: la doctrina. La rebelión... -pero esta vez en serio, a gran escala- ¡está a punto de estallar! Sólo podemos controlarla poniéndonos al frente de ella -tú en el campo de las ideas, yo, si es preciso, en el de las armas-. Si no, otros lo harán y conducirán al pueblo por caminos aún más atroces. O evolución o revolución. O en los códigos o en las espadas. O en la legalidad o en la guerra: no hay alternativa" (p. 44).

Ahora, curiosamente, lleva a cabo un razonamiento estratégico semejante al que el caballero Wartz le ha hecho a él en la escena primera. La obra así, desde el punto de vista de la revolución social, produce un efecto semejante al de la piedra en el estanque. La primera onda la representa Wartz en la escena I (Acto I, p. 22); la segunda, Tomás Müntzer, en la escena III (acto I, p. 44); y la última se adivina en la confesión final de Lutero, que entraña un remordimiento por haber desaprovechado la ocasión para llevar a cabo una revolución liberadora y total.

Pero fray Martín consideraba en aquel momento que sus ideas religiosas y los propósitos políticos de Müntzer iban por caminos diferentes. Las razones de esta separación entre religión y política eran el pacifismo y el miedo a ser condenado. La propuesta coalicionista ha fracasado:

"P. MARTIN.- No me arrancarás una palabra que empuje a nadie a la violencia.

MUNTZER.- Enciérrate en tu torre: ¡Cómplice!" (p. 43).

Cada uno emprenderá su propio camino. Pero antes de separarse,

Müntzer añade este otro pronóstico recriminatorio: "Quizá un día forméis parte del tribunal que me condenará a la hoguera" (p. 46).

Lutero no será miembro de ese tribunal, pero sí estará en el lado de aquellos que lo forman. Y por eso estos reproches de complicidad, que se verán cumplidos al final del drama, crearán en la conciencia de Lutero un sentimiento de angustia que exige un descargo liberador. Y en esta necesidad espiritual radica el origen del drama.

A partir de este momento, el segundo de su trayectoria, Tomás Müntzer desaparece y asistimos sólo a la acción visible de Lutero. Esta segunda etapa de Müntzer, la combatiente, quedará oculta hasta su reaparición, en las escenas IX y X del acto segundo en que le vemos luchando contra la nobleza. En la escena última, el reencuentro de nuevo con Lutero marca el punto final de estas líneas divergentes y opuestas: Lutero se ha alineado con los poderes políticos para salvar la vida, que "vive sin libertad" (p. 133), mientras Müntzer se enfrenta a la muerte, impuesta por esos mismos poderes, con la dignidad de un convencido irreductible. La lucha contra "la estafa ideológica" ha fracasado doblemente. El proceso liberador ha sido detenido, sine die, por la cobardía de fray Martín que ahora vamos a exponer.

Para analizar la confesada falta de valor en su comportamiento hay que retroceder hasta el acto I, escena III, en que clava el pergamino de las tesis en las puertas de la catedral. A ese gesto inicial de la Reforma le han empujado tanto la resuelta decisión de Tomás Müntzer como la comprobación de los flagrantes abusos políticos y religiosos que se cometen contra el pueblo. El ejemplo pragmático de Müntzer, el auto de fe contra sus campesinos y el oro que se deposita en las arquetas por la adquisición de las indulgencias, han resuelto las dudas y contradicciones de Martín Lutero, que se arraigan en un miedo confesado. Este miedo soterrado, la labor académica pretextada y el precedente de Erasmo, condenado y absuelto tras su retractación (p. 41), preanuncian la actitud replegada que adoptará Martín Lutero. Sabido es que Lutero no se retractó

jamás, pero sí va a ser transigente con la conducta opresora de Federico. La historiografía más imparcial presenta este repliegue como una manera de salvaguardar la obra, así Lucien Febvre, como veremos. Sin embargo, en el drama, Lutero con la íntima confesión final revela que fue el miedo al peligro el que le hizo ceder en un momento de debilidad.

Como hemos hecho notar en otra ocasión, durante el proceso, Lutero ataca tanto a las autoridades religiosas como a las políticas; tanto a la tiara como a la corona y a la complicidad entre ambas. Esta connivencia ya la había denunciado dentro del convento (escena II, acto I). Ahora esta denuncia entraña un mayor riesgo. Sin embargo está dispuesto a pagarlo:

"CARLOS.- ¿Dijistéis que únicamente aceptaríais la autoridad de un concilio general? Puede iros la vida en la respuesta.

P. MARTIN.- Dispuesto estoy a perderla, antes que aceptar compromisos que mutilen la libertad cristiana que el hombre adquiere..." (p. 101).

A esta osadía temeraria no le empuja ni la imprudencia ni la irreflexión, sino su escrupulosa conciencia. La denuncia de los abusos en las esferas políticas y religiosas no esconde ambición de poder. Sus ataques no están hechos con fines lucrativos ni sirven a intereses de terceros, ni persiguen ceñirse una tiara ni alientan la rebelión:

"CARACCILOLO.- ¿Negáis haber fomentado la rebelión?

P. MARTIN.- ¿Qué iba yo a ganar con ello?

ALEANDRO.- ¡Poder...!

P. MARTIN.- Jamás ambicioné poder político" (p. 104).

Y a la acusación de alzarse como cabeza de una nueva iglesia dará

Lutero esta concisa y negativa respuesta: "¡No!: el cisma, no" (p. 111).

Es la insobornable fidelidad a su conciencia la que no transige con el chalaneo. Promesas futuras hechas por la Iglesia son rechazadas por problemas de conciencia: "P. MARTIN.- Ojalá pudiera pactar: mi conciencia me lo impide" (p.111).

Pero por debajo de esta escrupulosa actuación que le orla de una comprometida valentía, discurre ese comprensible miedo físico que como hombre confiesa tener desde el principio hasta el final del juicio (pp.90 y 109).

El miedo por un lado y la lealtad a su conciencia que por el otro le obliga a denunciar, desde el punto de vista puramente teológico, los abusos políticos y religiosos, constituyen una tenaza que apresa a Lutero. Y de tal situación se servirá el sagaz Federico para, protegiéndole, ganarle a su causa. Efectivamente, el "voluntario secuestro" de Lutero es el primer signo de desequilibrio de esas fuerzas contrarias que son el miedo y la conciencia. La grieta del miedo se va ensanchando. Y no es sólo eso, sino que entre el miedo a perder su doctrina y el miedo a perder su vida ha prevalecido éste sobre aquél. La petición de retractación hecha a Müntzer al borde de la hoguera nos permite tal afirmación:

"P. MARTIN. ¡Thomas... aún puedes impedirlo...!

MUNTZER.- Impedirlo...

P. MARTIN.- ¡Retrocede... !" (p. 130).

Y el grito con que clama a Müntzer comprensión y condescendencia, justo en el momento en que se arroja la tea encendida a la pira, demuestra tal suposición: "P. MARTIN.- ¿Me comprendéis ahora, Tomás Müntzer...? (oscuro) ¿Me comprendéis ahora ...?" (p. 133).

Y para ratificarlo, la confesión final, que culmina el desarrollo psicológico y conductual de Martín Lutero:

"P. MARTIN.- (Dejando caer la sotana a sus pies). Aquí desaparece un monje que se llamó Martín Lutero y surge Martín Lutero un hombre como vosotros. (Distanciando) No fui un impostor. Pero, fui un cobarde. Por eso mi martirio no es de fuego. Es peor. Es el vuestro. Vivir sin libertad. (alza los brazos al cielo). ¿Hasta cuándo?" (p. 133).

El grito de entereza y de rebeldía pronunciado en la Dieta ("Muera el terror. Viva la libertad", p. 103) se ha invertido y el miedo ha matado su libertad, la libertad.

Sucede entonces que Lutero ha sido un campo magnético donde han luchado dos fuerzas: una desafiante fidelidad a su conciencia y una cobardía que hacen de él un hombre fundamentalmente paradójico. Le hemos visto crecido en la batalla del proceso y derrumbado ante la propia guerra interior. El mismo es su propio enemigo, como atinó a descubrir su interesado protector. Es un hombre escindido, que denuncia, o que ataca, que renuncia y que teme; un hombre contradictorio que podríamos caracterizar como un ángel con alas de plomo. El sabe de sí mismo más que nadie:

"P. MARTIN.- Tengo el alma despedazada entre mil apetitos carnales y mil deseos de pureza. Mi inteligencia me dice: 'sí'. Y mi conciencia 'lánzate'..., y tiendo las alas, pero estas caen sobre el barro" (p. 42).

La conciencia alada que tendió a volar y el temor humano que lo ha encadenado y lo ha hundido. Ángel y barro: este es su drama. Desde "el barro", ha reconocido el sentido profético de las palabras con que se despidió Müntzer después de encontrarse por primera vez en la escena III. Desde el barro, ha comprendido que su opción revolucionaria, limitada al campo puramente religioso, ha resultado insuficiente y neutralizadora de

la opción de Müntzer. El miedo desvió su teología por la senda de la sumisión. Su miedo frenó el arranque de una revolución integral pendiente (9). Este es el Lutero autoexpuesto de López Aranda.

Quizá para terminar convendría cotejar este Lutero literario con el Lutero histórico. Resulta un poco decepcionante para el lector/espectador que la briosa comparecencia en la Dieta termine en este desfallecimiento. El punto de inflexión se sitúa en el momento en que sabemos que Lutero ha aceptado un pacto de reclusión con Federico. Sobre este particular aspecto de la vida de Lutero, escribe el P. García-Villoslada lo siguiente:

"La tarde precedente a su salida de Worms, le mandó avisar Federico de Sajonia lo que iba a suceder: debía dejarse apresar y ocultar en un buen escondrijo. No le indicó en qué lugar, porque el mismo Federico no lo sabía ni quería saberlo. Así podría jurar públicamente su ignorancia, negando su complicidad. [...] La idea debió de partir de los amigos de Fr. Martín, que ya en 1518 habían escogido semejante estratagema" (10).

Por su parte, el historiador Lucien Febvre trata de indagar las causas de este paradójico proceder de Lutero. En el proceso de elucidación se pregunta primero si Lutero estaba obsesionado por el temor al fuego. La respuesta parece ser negativa, puesto que la comparecencia en Worms suponía ya una entrega a ese peligro que se cernía sobre él. Para este historiador, Lutero no está obsesionado por el temor de la hoguera, que en la obra, en cambio, le hace colaboracionista. Afirma, por el contrario, que cuando Lutero fue a Worms "llevaba en él el apetito del martirio" (11). Sin embargo salió de allí con vida, cosa que no había ocurrido con otros reformadores que le habían precedido. ¿Por qué? La respuesta es por el rapto. Ahora bien, ¿qué razones hubo para que Lutero lo aceptase? Lucien Febvre aduce al respecto testimonios epistolares del propio Lutero: A Lucas Cranach le dice:

"¡Ah, cuánto hubiera preferido la muerte a manos de los tiranos, a

manos sobre todo del duque Jorge furioso! Pero no debo despreciar el consejo de la gente de bien, hasta el momento oportuno" (12).

En otra carta, dirigida a Agricola con fecha 12 de mayo de 1521, escribe:

"Soy un prisionero bastante extraordinario... Por mi gusto y contra mi gusto permanezco aquí. Por mi gusto, porque Dios lo quiere. Contra mi gusto, porque mi deseo sería estar en pie, públicamente, defendiendo el verbo. Pero todavía no soy digno de ello" (13).

A su amigo Melanchton le escribe emocionado:

"Salud a ti, mi Filipo ¿qué haces en este momento? ¿No ruegas por mí para que de este retiro que he aceptado a mi pesar salga alguna cosa grande para la gloria de Dios? ¡Ah, cómo ansío saber si mi partido te gusta! Temía parecer abandonar el frente, pero el medio de resistir a sus voluntades, a sus opiniones, no lo he visto... Y, sin embargo, sólo deseo una cosa: correr con el cuello tendido hacia el furor del enemigo" (14).

En todas estas cartas notamos que Lutero tiene "deseos" de arriesgar su vida por la palabra y no por intereses egoístas, sino para la gloria de Dios, "porque Dios lo quiere". Advertimos en estos testimonios dos voluntades encontradas: la suya, que ansía "correr con el cuello tendido hacia el furor del enemigo", y la de "los amigos", o agentes de la estratagema, que decía García-Villoslada, y para la que no ha encontrado modo de resistir. Claro está que objetivamente podemos dudar de la sinceridad de esas declaraciones y no estamos exentos de pensar que podían ser una forma hipócrita de esconder "el abandono del frente", como el mismo Lutero teme que se interprete su gesto. Para el historiador francés, al que seguimos, Lutero había sido persuadido, no por su propio interés, sino para salvaguardar su obra:

"Reservar el porvenir, consentir en jugar durante un instante el juego que deseaba el elector, ¿no era el verdadero medio de salvaguardar su obra y -lo que le importaba sentimentalmente mucho- de poder volver a encontrar pronto, sin duda, y sentir de nuevo alrededor de su corazón fiel el pequeño círculo familiar de las amistades de Wittenberg? Y había cedido" (15).

El aparente contrasentido de su proceder lo explica Febvre diciendo que el heroísmo y la audacia de Worms son de orden puramente espiritual y la reclusión aceptada no debe interpretarse como cobardía, pues el hecho de forzarse a la inacción tiene más de heroico que de cobarde, de heroísmo espiritual.

Sin embargo, López Aranda utiliza este quiebro con unos fines particulares: presentarnos a un Lutero que es heroico en apariencia, pero, bajo la capa externa se esconde la auténtica naturaleza de un Lutero cobarde, contrafigura de Müntzer, que se doblegó y renunció sine die a la libertad de una revolución integral.

No quiero terminar sin añadir a esta principal característica anímica del reformador de Aranda, , otras dos pinceladas, también morales. En algún momento del drama se le descubre una cierta ingenuidad, la cual se pone de manifiesto en los ataques de nacionalista que se le hacen. Entonces vemos un Lutero envuelto en una circunstancia que le desborda y cuyas últimas implicaciones desconocía:

"P. MARTIN.- (Con un grito) ¡No!: esto es un juicio contra un país: ¡Alemania!

JACOBO.- Esto es un proceso religioso: No pretendáis desviarlo hacia la política.

P. MARTIN.- Nunca fue mi intención hacer política, pues no había advertido la ligazón que entre ésta y la religión existe. Habéis sido

vosotros los que me habéis empujado a estudiar sus concomitancias" (p. 105).

El otro rasgo tiene que ver con la falta de capacidad para organizar y estructurar sus ideas. Desde el principio confiesa a Müntzer que su función es más bien teórica e individual: "Soy un teólogo. No un cabecilla de revueltas, no un profeta de futuros" (p. 45).

Y en el proceso vemos una insobornable actitud y un recio deseo de cambiar el mundo tan mal organizado e injustamente sostenido por los poderes que lo gobiernan. Pero cuando los representantes de esos poderes le pidan un nuevo esquema organizativo, una nueva manera de dirigir los asuntos de la vida, confesará la falta de normas para regularla:

"ALEANDRO.- Pues bien: estamos aquí los representantes de este mundo mal organizado. Y os pedimos: dadnos la nueva estructura: leyes, reparto de funciones, las ruedas del carro de la vida; ¿dónde están vuestros códigos?

P. MARTIN.- Nos los tengo" (p. 112).

Ello revela otra vez que para López Aranda las denuncias de Lutero no iban encaminadas a crear otra iglesia segregada de la romana, sino a renovar la existente. Y es al final de la obra cuando dice estar pergeñando sus ideas: "Estudio, trabajo: preparo el futuro" (p. 128). Pero la organización del protestantismo sería obra de Calvino.

Con estos rasgos y estas circunstancias históricas, López Aranda ha puesto ante nuestros ojos un personaje vivo y complejo como las coordenadas históricas en que se mueve, y con todos los claroscuros de un ser escindido, inseguro unas veces, resuelto otras y humanísimo siempre. Sin embargo la cobardía y la impostura de los que se autoacusa o es acusado no correponden a la verdadera personalidad del que fue el padre de la Reforma. López Aranda le acusa de haber desperdiciado por cobardía

confesada la ocasión histórica de haber sido el gran libertador de la sociedad, el revolucionario integral (16). Aunque en esto no sea fiel la historia comprobable, ¿no es artísticamente legítimo introducirse en el repliegue íntimo de la conciencia de Lutero para arrancarle ese humano reconocimiento personal de haberse conformado por cobardía al injusto orden social existente? Hemos de responder que sí, y añadir que tal atribución crea un Lutero falso.

La obra apoya su desarrollo anecdótico sobre el eje de actuación de Lutero-Müntzer ante unos abusos de poder. En torno a estos dos bornes se van tejiendo los hilos históricos de la época y el ambiente social del momento floreciente de la Reforma de una manera hábil. El autor ha sabido extraer unos acontecimientos históricos y, tratados de una manera libre, crear con ellos una obra densa, enjundiosa y de indudables resultados artísticos.

La pieza está redactada con propiedad, y con la profundidad y energía conceptuales que requiere el tema. La frase breve y ágil envasa la gravedad de los conceptos de una manera fluida y con pulso. A ello contribuyen también las réplicas breves, que son las predominantes; lo que no es óbice para que en aquellos momentos en que el personaje necesita argumentar, el parlamento se dilate.

Pero con todo, hay que señalar en algunos momentos la filtración en el texto de algunos términos propios del momento externo de la acción. Por suerte, son escasos. Véanse los sintagmas "elegidos a dedo" (p. 103) y "no amañado" (*ibídem*). Estas dos expresiones están usadas en el momento en que Lutero pide un concilio con participación popular. En esta demanda luterana se respira un contexto más contemporáneo que renacentista. Esta ruptura léxico-ambiental va encaminada a hacer una crítica, más o menos velada, al sistema político imperante en España en la época de composición de la obra, terminada como dijimos, en 1963. No es necesaria demasiada perspicacia para pensar que la exigencia de Lutero es extrapolable al régimen franquista. El hecho se convierte así en reivindicación calculada

de una soberanía popular para España:

"FEDERICO.- ¿Os remitís a un Concilio, sí o no?

P. MARTIN.- ¡Sí! Pero un concilio verdaderamente representativo, no amañado. Todos somos Iglesia: la opinión de todos debe, por tanto ser escuchada.

ALEANDRO.- (Desconcertado) ¿La doctrina... por elección popular?

P. MARTIN.- El Papa ¿no es elegido por votación?, pero, claro, elegido por y entre los elegidos a dedo. No. Quiero un concilio en que participe toda la cristiandad, incluidos representantes laicos, y de toda condición, campesinos, siervos..." (p. 103).

Si, como acabamos de ver aquí, algunas expresiones sirve a fines muy concretos y se justifican con ellos, no es defendible la anacrónica locución "agencia de noticias" (p. 51). Igualmente viciosos pueden considerarse "en tanto en cuanto" (p. 61), el anglicismo estar siendo más participio ("Carlos está siendo coronado emperador..." p. 80), y los crudos y abundantes leísmos ("les envié", referido a las tesis, p. 40; y "Entregadles" referido a los sellos inmediatamente antes mencionados, p.97).

Otros defectos de forma son achacables a la edición que manejo y que es la única existente. Sólo a descuido o a falta de pruebas corregibles se deben los abundantes errores tipográficos, que llegan en algún caso a amputaciones textuales (p. 95). Este texto dramático merece otro tratamiento tanto en la imprenta como en el escenario: vio la luz con más de veinte años de retraso y hoy todavía está sin estrenar. Una marginación o un olvido sin justificación.

NOTAS

1. La pieza ha sido editada tardíamente: Yo, Martín Lutero, Madrid, Edita Julia García Verdugo (Colección La Avispa, nº 9), 1984.

En el breve estudio introductorio "Martín Lutero: más vale tarde que nunca", de Luis T. González del Valle, se dice que "fue terminada en 1963" (p.5).

2. Este gesto tuvo lugar en 1524, es decir, antes de la muerte de Müntzer, que ocurrió en 1525. Sin embargo López Aranda subraya con él la "desnudez" con que Lutero confiesa su cobardía. Sobre la fecha histórica de su liberación del hábito de monje, véase Federico Fliedner, Martín Lutero. Su vida y su obra, Tarrasa, Clie, 5ª edición, 1980, p. 193. La primera edición, en Madrid, Librería Nacional y Extranjera, 1878.
3. Federico Fliedner, Op. cit., pp. 117-118.
4. Albert Greiner, Lutero, Barcelona, Aymá Sociedad Anónima Editora, 1968, p. 100.
5. Ricardo García-Villoslada, Martín Lutero II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (Mayor), 2ª edición, 1967, p.222. En el volumen I considera a Federico como un "príncipe astuto, mal avenido con la curia romana y solapado favorecedor de Fr. Martín" (p. 504).
6. Teófanés Egido, hablando de las diferentes posturas historiográficas pasadas, escribe: "En el esfuerzo de comprensión se ha pasado de las antañonas posiciones polémicas a la visión monocorde de un culpable principal: el catolicismo en sus alturas (papado) o en sus bases apenas cristianizadas" ("Lutero desde la historia", en Revista de Espiritualidad, 42, núm. 168-169, julio-diciembre de 1983, pp. 381-382). A pesar de esto, se sigue achacando al protestantismo la ruptura de la unidad religiosa desde sectores católicos ecuménicos. Véase Joan Busquets, Quién era Martín Lutero, Salamanca, Sígueme (Peda1), 1986, p. 267 .
7. Teófanés Egido, Op. cit., pp. 421 y ss.
8. Este encuentro entre Lutero y Müntzer es ficticio. Históricamente Lutero y Müntzer parece ser que se encontraron casi dos años después de la fecha aproximada que nos da la obra, y no en Wittenberg, sino en Leipzig. Dice sobre el particular Ernst Bloch: "Por el Año Nuevo de 1519, Müntzer estuvo en Leipzig, donde es muy probable que conociera a Lutero" (Thomas Müntzer, teólogo de la revolución, Madrid, Ciencia Nueva, 1968, pp. 20-21).

9. En cuanto a la represión de las reformas radicales y la responsabilidad imputable a Lutero, el profesor Teofanes Egido hace este pliego de descargo:

"Lutero no influyó. Aunque sus panfletos pudiesen justificar algo. Por otra parte entre tantas de sus contradicciones no podía obrar de otra manera. Su mente estaba plenamente inmersa en el orden feudal, su evangelio no podía utilizarse con fines sociales y políticos" ("Personalidad histórica de Martín Lutero", en VVAA Martín Lutero (1483-1983), al cuidado de Dieter Konieki y Juan Manuel Almarza-Meñica, Madrid, Fundación Friedrich Ebert (Documentos y Estudios, 38), 1984, pp. 34-35).

La confesión que pone en su boca López Aranda tuerce la visión histórica, pero resulta interesante este bucear en los rincones más oscuros del individuo, que por lo demás es propio y legítimo de la creación artística.

Y en cuanto al significado de Lutero en el proceso liberador de la sociedad, véase el artículo "Lutero y la Teología de la liberación (un mutuo desafío)" del profesor Leonardo Boff, O.F.M., en Revista Agustiana, XXIV, núm. 75, septiembre-diciembre, 1983, pp. 425-455.

10. Op. cit., pp. 574-575, nota 114.
11. Martín Lutero, un destino, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios), 1ª edición, 5ª reimpresión, 1983, p. 192. La primera edición, en francés, en 1927.
12. Idem, p. 170.
13. Idem, p. 192.
14. Idem, p. 193.
15. Idem, p. 193. En la página 128 del drama, declara estar preparando el futuro.
16. Luis Álvarez Gutiérrez escribe sobre el significado de la persona del reformador: "Lutero significa fundamentalmente un intento de renovación religiosa, de encuentro del hombre con Dios, y sólo secundariamente una crítica o otros aspectos: morales [...], sociales, políticos o económicos" ("Lutero en la Historia", en Revista Agustiana, vol. XXIV, núm. 75, septiembre-diciembre, 1983, p. 319).

MARIA MANUELA REINA

María Manuela Reina es una joven escritora nacida en 1957 en Puente Genil (Córdoba). Aquí estudió el bachillerato y luego se trasladó a Sevilla. En esta ciudad reside normalmente y ha seguido su formación de manera autodidacta, al margen de los estudios programados.

Sus preferencias temáticas la orientan hacia la filosofía y la historia. Y en cuanto a literatura propiamente dicha, la novela y el teatro son los géneros más leídos. Destacan entre sus autores preferidos los novelistas europeos Dostoievsky, Tolstoi, Mann, Flaubert, Víctor Hugo y los dramaturgos Shakespeare, Pirandello y Tennessee Williams (1).

Su trayectoria literaria discurre también entre el género narrativo y el dramático. Y ambas líneas están jalonadas con el reconocimiento de diversos premios. Muy joven escribe el primer cuento breve, Tarde de domingo, que obtiene una Hucha de Plata en el concurso de relatos breves convocado por la Confederación de Cajas de Ahorro. Y poco después gana el Premio Internacional de Cuentos Ciudad de Valladolid con El silencio.

Sin embargo, ha estado más atraída por el teatro, y en este campo ganó en 1983 el primer premio del concurso convocado por la Sociedad General de Autores de España con El navegante. Un año después obtiene el premio Calderón de la Barca con La libertad esclava, estrenada en Madrid el 29 de abril de 1987. También fue estrenada en el mismo año El pasajero de la noche, y dos años después La cinta dorada.

LA LIBERTAD ESCLAVA

En este drama, que en la representación escénica de 1987 recibió el título de Lutero o la libertad esclava, el matrimonio formado por el exmonje sajón y Catalina espera la visita de Erasmo, que llega desde Basilea. El encuentro entre estos dos hombres tan relevantes en la

historia de Occidente ha sido concertada por el elector de Sajonia. El humanista holandés no se opuso al teólogo sajón en el episodio histórico de la Dieta de Worms, como le propuso el Papa, y doce años más tarde ha decidido encontrarse con Lutero en su domicilio.

Esta visita históricamente nunca tuvo lugar, pero María Manuel Reina se toma esta licencia para llevar a la escena el temperamento, el ideario y la postura de estos dos hombres en aquellos tiempos agitados del primer tercio del siglo XVI.

La obra se divide en dos actos que respetan la unidad de tiempo (un día de 1533) y la de lugar (la casa de Lutero en la ciudad de Wittenberg). Dos breves escenas familiares, en las que Lutero y Catalina aparecen realizando tareas domésticas, abren y cierran la obra, vertebrada por el tema del libre/servo arbitrio. Ahora bien, en el diálogo van surgiendo motivos sobre la vida y hechos del reformador alemán, y también de Erasmo.

En el acto I desfilan por el escenario episodios biográficos. La obra recoge la vida juvenil del Lutero estudiante en Erfurt y la lucha entre el cuerpo abrasado por la concupiscencia y la voluntad de dominio de esta fogosa naturaleza. Precisamente la ciudad no contribuye con su ambiente a apaciguar esa lucha.

El joven Lutero está escindido moralmente entre la búsqueda de Dios y la frecuente asistencia a la mancebía. Fue en esta situación anímica cuando, acobardado por una tormenta impetuosa, hizo voto a Dios de entrar en un convento si salvaba la vida. Dentro de la celda brotarán en él las dudas, las inextinguibles tentaciones y la rebeldía. Erasmo le acusa de hacer una Reforma a la medida de su personalidad, una Reforma que permita y compatibilice la lujuria y la salvación. Lutero admite su tendencia natural, pero rechaza enérgicamente esta explicación de la Reforma.

El alumbramiento que Lutero tuvo de una nueva visión de Dios "en las letrinas" (p. 38) (2) y el desafiante gesto del matrimonio son otros dos

aspectos biográficos recogidos en el drama. Erasmo, siempre en un papel de fiscal, le acusa de incoherencia al haber contraído matrimonio con una mujer a la que no ama. Lutero explica este incomprensido proceder como una renuncia y abnegación extrema a todo aquello que aun siendo agradable le obligue a apartarse de su misión irrenunciable. Por esta razón rechazó a la ex monja Ave Schönhofel, de quien estaba enamorado.

Estos episodios biográficos van dejándonos una imagen de un Lutero de exacerbada sensualidad. Erasmo se encarga de que destaque este aspecto de su carácter que en otras épocas también fue puesto de relieve por los historiadores católicos. Si el holandés se muestra acusador desde esta perspectiva es porque pretende provocar a Lutero para que éste reaccione y exponga el fondo de su verdadera personalidad, confesadamente envidiada por Erasmo. El primer acto se cierra con estas importantes palabras:

"ERASMO.- ¡Condenado Martín Lutero! A veces actuáis como un hombre y no como un vanidoso, tozudo y estúpido reformador. ¿Cómo sois realmente? ¿Y cómo soy yo? En el fondo quizá os envidio y por eso quisiera humillaros... Sólo por eso..." (p. 53) (3).

Reina va a dejar claro en el acto II que además de ese Lutero sensual y lujurioso hay también un Lutero que fue un siervo de Dios. Ahora el drama va a contrapuntar esa imagen que deforma al reformador para completar su retrato.

Salvo el episodio del matrimonio, que es de transición entre un acto y otro, los demás episodios biográficos reseñados antes (vida estudiantil, el voto, el descubrimiento de Dios) son de carácter íntimo y privado. Pero ahora en el acto II, por el contrario, vamos a ver al Lutero público que denuncia la corrupción eclesial. La autora nos deja ver los abusos en la predicación de las indulgencias, la indignidad del papa León X, la falta de fe de Erasmo y la indoblegable defensa que Lutero hizo de sus ideas en Worms.

El papa León X aparece como un personaje ridículo y farsesco, casi esperpéntico. Más interesado en la belleza del arte que en su función pastoral, el Pontífice está desprovisto de cualquier rasgo mínimamente exigible a la dignidad que representa. En el plano espiritual hace una cínica consideración sobre el pecado que va más allá de la libidinosidad aceptada de Lutero: considera el pecado como realidad necesaria para el mantenimiento del cargo y de la existencia de la Iglesia: "Si desapareciera el pecado, sería una pérdida irreparable para la Iglesia" (p. 63).

Esta única defensa del pecado choca frontalmente con la lucha que libraba Lutero para superar su sensualidad. Y en el plano artístico, es tal su preocupación que no duda en ordenar que se pida, se suplique y se exprima al pueblo mediante las indulgencias con tal de que sigan adelante las obras de San Pedro (p. 65). En una desequilibrada balanza formada por Lutero y la Iglesia, aquél comienza a recuperar su verdadera posición ante los defectos de ésta. El espectador/lector comienza a ver la necesidad de su actuación. Empezamos a creer, apoyados ahora en pruebas, que la rebelión de Lutero se hizo, según él dijo, como un compromiso sincero y personal con Dios y en un momento en que la Iglesia estaba "apartada de la verdad evangélica" (p. 36).

Este Papa carente de escrúpulos y de interés pastoral ha llamado a Erasmo para que contribuya a contrarrestar la ofensiva de la denuncia luterana. En el encuentro con el Papa, el humanista da muestras de tener un fe vaga, y tan poco templada como para no sumarse a la corriente que ha desatado Lutero ni para atajar su caudal en Worms, como le proponía el Pontífice (4). Lutero le acusará de cobarde y de cómplice con la opresión (p. 59).

Lutero, por el contrario, fue consecuente. Se encaró con su destino y arriesgó su vida en defensa de su conciencia. Como hemos visto en su lugar, López Aranda no ve a un Lutero enérgico y arriesgado sino cobarde.

Pero aquí vemos que al representante del Papa en la Dieta, que le pedía abjuración, le dijo Lutero:

"LUTERO.- [...], convencido por las Escrituras y teniendo la conciencia prisionera de la palabra de Dios, ni puedo ni quiero abjurar, pues no es prudente ni está en mi mano el obrar en contra de mi conciencia. Aquí estoy yo. Dios me ayude. Amén" (p. 76) (5).

La toma de partido al publicar las tesis, no al fijarlas o exhibirlas en las puertas de la catedral (gesto legendario) (6), y la indoblegable defensa de sus ideas en la Asamblea de Worms han iluminado la otra faceta de Lutero. El pecador y sensual es también un "prisionero de la palabra de Dios" (p. 76), fiel a su conciencia. Estos episodios biográficos nos presentan a un Lutero "pecador", pero al mismo tiempo es un "siervo de Dios". A las preguntas que le hacía Erasmo al cerrar el acto I encontramos esta respuesta del propio Lutero: "LUTERO.- ¡Martín Lutero, pecador y siervo de Dios!" (p. 77).

LUTERO Y ERASMO

Por lo visto podríamos afirmar que Lutero es la fe encarnada en el hombre pecador. Su persona es símbolo y síntesis de su doctrina. La naturaleza pecaminosa de la especie humana impide que colaboremos en nuestra salvación. Pero esta pasividad no es contradictoria con la intervención activa en el marco histórico de la vida concreta, pese a las argumentaciones capciosas que Erasmo le hace en ese sentido (p. 83) (7). Lutero no se contradice cuando afirma que la salvación sólo proviene del don divino de la gracia mediante la fe.

Su condición fisiológica le confiere una impetusa atracción por lo femenino, pero al mismo tiempo le vemos orlado de una robusta e indomable fe en Dios. Estos dos extremos armonizados en su persona sintetizan uno de los principios doctrinales más sesgados de su teología: el pecca fortiter, que ha sido excusa y propaganda de la catequística

católica para presentar a Lutero como un vicioso y diabólico hereje.

En la obra vemos, con insistencia excesiva, que todo el primer acto está vertebrado por situaciones que muestran una encendida pasión, aceptada abiertamente por él mismo. Pero al mismo tiempo corre paralela la fe que ha encontrado en ese Dios benévolo. Y la manoseada acuñación doctrinal del "peca fuertemente" encuentra su necesario complemento en el "pero cree más fuertemente". De este modo la obra adquiere un tono reivindicativo de los rasgos positivos de Lutero, así como algunas de las razones que explican su levantamiento. Con ese fin nos lleva la autora a penetrar en los entresijos de la sociedad representada en los lupanares de Erfurt, en la plaza de Wittenberg o en el seno mismo del Vaticano (8). Junto al reformador se alza también el Martín Lutero símbolo de la pasión vital, que entrega la vida al servicio de su ideal, inútil para unos, necesario para muchos y valiente para todos.

El polo opuesto de ese carácter es Erasmo; privado de toda capacidad de sensación ante lo femenino, es la razón fría de un humanista que esconde su agnosticismo en las ideas y su inhibición en los hechos con un gesto mitad cobardía, mitad prudencia. Una razón que al final de su vida es una sinrazón, un absurdo. A su interlocutor Lutero le hace esta pregunta:

"ERASMO.- ¿A vos nos os asuta la idea del absurdo? ¿De que todo cuanto habéis hecho, todo lo que os rodea, no es sino una casualidad efímera sin una razón, sin un pretexto lógico? ¿Que no somos una necesidad, sino un azar?" (p. 84).

Y en la existencia representada de esos dos hombres, cuyo encuentro personal nunca tuvo lugar, como ya he dicho, ha querido darnos Reina un ejemplo de complementariedad necesaria, de armonía de contrarios, tanto desde el punto de vista teológico (pecado y fe) de Lutero, como existencial y humano:

"ERASMO.- Hemos pasado gran parte de nuestra vida discutiendo. He llegado a odiaros a menudo. Os he considerado como mi enemigo personal... Y ahora comprendo que habéis sido el eje de mi vida y que os quiero como a parte de mí mismo" (p. 86).

Erasmus y Lutero, dos destinos diferentes que en su búsqueda de la verdad en la ciencia o en Dios, con la fe o con la razón, en el compromiso o en la inhibición, exigen una complementariedad. La obra pasa pues del plano religioso a un planteamiento filosófico de la existencia del hombre según el cual no cabe la autonomía de las ideologías, sino el contrapunteado equilibrio y el abrazo en la busca de la insondable verdad personal y de una historia menos atormentada.

A lado de ese doble plano, hay que considerar que desde una perspectiva historiográfica la obra pretende un acercamiento de los partes. Es a todas luces excesiva la insistencia en la concupiscencia y la dipsomanía de Lutero. El estudiante y el monje de Erfurt aparecen dibujados con esos vicios tan subrayados por las obras del polemista sacerdote Juan Cocleo y del fraile dominico Denifle. Uno insistió en el orgullo y la soberbia y otro en la concupiscencia. Pero esta imagen reducida de disoluto y lujurioso, que ha permanecido hasta Lortz (9), es "completamente antihistórica". Así lo reconoce el P. García-Villoslada, cuya obra no hace concesiones gratuitas al padre de la Reforma (10).

¿Cómo explicar entonces estas exageradas notas de corrupción moral propias de una visión prelortziana de Martín Lutero? Nosotros encontramos dos razones que las atenúan si no las explican. Una de ellas es debida a la perspectiva de rivalidad fingida de Erasmo desde la que se acusa de tales inmoralidades. Y en esto conviene no perder de vista los elementos constitutivos de la personalidad del de Rotterdam. Entre ellos, está la carencia absoluta de certezas en una edad cercana a la muerte (p. 22). Espiritualmente, el humanista siente envidia, reiteradamente confesada, por la fe vital de Lutero (pp. 30, 53, 61, 74 ...). Su fría racionalidad le impide creer. Mas la frialdad no es sólo intelectual. Sexualmente es un

impasible, un destemplado que aun en su senectud está molesto por esa anormalidad, según vemos en la broma burda que Lutero le hace al respecto:

"MARTIN.- Tampoco es nada malo pecar de cuando en cuando. Beber un día con exceso, reír diciendo cosas obscenas entre amigos, sentirse como un papa fornicando una noche demasiado... ¿Habéis hecho vos alguna vez algo parecido?

ERASMO.- ¡Oh! Si tan sólo fueráis capaz de callaros cuando nada tenéis que decir..." (p. 25).

No sabemos lo que le enoja más si la rudeza de la broma o la alusión a las "dificultades sexuales" de su condición, según las propias palabras de la autora (11).

Desde esta dificultad y desde la envidia espiritual hay que contemplar la visión de este Lutero concupiscente que porfiadamente quiere hacernos ver Erasmo. Tal actitud le convierte en representante de la imagen católica prelortziana del reformador de Wittenberg; y concretamente del dominico Denifle.

La otra razón atenuante viene dada por la abultada indignidad con que aparece León X. Se trata de buscadas exageraciones, aceptadas por uno y otro, Lutero y el Papa, para hacer visible la necesidad de una interpretación más ecuánime y equilibrada de este trascendente acontecimiento histórico que fue la Reforma. Reina busca con ella presentar dos posturas que debían encontrarse en un convenio donde tampoco hubiera vencedores ni vencidos. De hecho el Papa reconoce de puertas para dentro que Lutero tiene razón. Cuando León X pide información a Gaetano sobre las gestiones que ha llevado a cabo en Augsburgo en relación con el caso Lutero, dice el diplomático:

"GAETANO.- [...] Insiste en que no se retractará hasta que le demostremos su error con palabras de las Escrituras. [...] Le recordé

la bula 'Unigenitus Dei filius' contra su tesis 58, pero él manifestó que los decretos papales no son infalibles.

LEON X.-En confianza, yo opino lo mismo.

ADRIANO.- Santidad...

LEON X.- Sin duda, lo serán cuando vos ocupéis el solio. Un hombre avisado, ese Martín Lutero" (p. 64).

Aquí vemos que la parte contraria acepta, sotto voce, alguno de los puntos del monje rebelde. Se entiende como justa la reivindicación luterana de rescatar el Evangelio (12).

Estas concesiones confieren a Lutero un reconocimiento que, unido a la endeblez espiritual del Papa y a su flaqueza intelectual, le convierten ante el lector en un individuo que además de ser sincero en su protesta, ésta fue justa.

Este propósito conciliador perseguido por Reina viene a coincidir y a hermanarse con los acercamientos que tanto en la historiografía como en la teología sistemática católica se vienen apreciando desde el Vaticano II.

Pero esta densidad temática, con su lectura en el plano teológico, existencial e histórico, no fue bien comprendida por la crítica del estreno que, en general, se limitó a subrayar la validez de la pluma prometedora de su autora, sin considerar el profundo mensaje de la obra y denostando su carencia de teatralidad (13). Esto nos lleva a hacer algunas observaciones de carácter formal.

ASPECTOS FORMALES

A nuestro juicio el desafecto de la crítica para con la representación viene no de la obra en sí, sino de la obra como pieza

dramática representada, es decir, de la obra en el escenario. Y esto tiene que ver mucho con el director, pero también con la elaboración técnica que exige el teatro. A este respecto el más perspicaz en descubrir los fallos fue José Monleón. Para él, el problema de Lutero o la libertad esclava, que fue el título en el escenario, estriba en haber considerado como secundario el hecho escénico en favor de la literariedad. A nuestro juicio, la obra hubiese alcanzado mayores cotas de aceptación si en lugar de elegir el género teatral hubiese plasmado el conflicto en forma de novela. De hecho, la propia autora en unas declaraciones previas al estreno, hechas al diario ABC, dice que entre novela y teatro prefiere el último por facilidad técnica. Y en el caso concreto de la obra que nos ocupa afirma: "Podría haberlo plasmado en forma de novela, pero al tratarse primordialmente de un diálogo entre ambos, un enfrentamiento, me incliné por la técnica teatral, que me resulta más fácil" (14).

La carencia de teatralidad también la señaló Haro Tecglen, quien añadía además que la puesta en escena tampoco disimulaba la deficiencia de la concepción dramática (15).

No obstante estas imperfecciones, el diálogo sobre el papel mantiene una alta calidad literaria que procede de una habilidad indudable en el manejo de la palabra. La obra está escrita con la reciedumbre de unos diálogos agudos y brillantes, acordes con la talla dialéctica e intelectual de los protagonistas que se enfrentan.

Este enfrentamiento de opiniones prodiga abundantemente el recurso de la concatenación o enlace de una réplica con otra mediante la repetición de una o unas palabras al final de un parlamento y al comienzo del siguiente:

"MARTIN.- [...] si me permitís que os ayude...

ERASMO.- Os he permitido muchas cosas desde que ..." (p. 17).

.....

"ERASMO.- Es decir, según vos, el hombre obtiene la gracia mediante fe sin asumir ninguna responsabilidad.

MARTIN.- ¿Qué responsabilidad puede tener..." (p. 39-40).

Aunque este recurso de leixaprén refuerza la oposición dialéctica, no se da sólo entre la pareja que rivaliza. También se observa en este caso en que habla Catalina con Erasmo:

"CATALINA.- Les traeré un poco de vino [...]. Les reconfortará.

ERASMO.- Me reconforta ya encontrarme aquí" (p. 18).

Hay otro rasgo que resulta caracterizador de Lutero. Me refiero al uso de metáforas pertenecientes al campo de la naturaleza. A veces tiene ciertas connotaciones eróticas, como la que aplica Lutero a su esposa Catalina ("Mi buena yegua, de sólidas ancas", p.15). Otras veces refuerzan una despectiva denuncia de la actitud acomodaticia de Erasmo, como cuando le compara con un junco:

"MARTIN.- [...] Y ese hombrecillo es como un junco: se doblega ante el vendaval, pero no se rompe y cuando el viento cede, él vuelve a ocupar su posición enhiesta" (p. 16).

En ocasiones la denuncia es mordaz y cae en lo escatológico y excrementicio:

"MARTIN.- [...] En mi tierra, Turingia, dirían que erais un gas indeciso, dudando entre salir por la boca en forma de eructo o por el trasero, en forma de ventosidad" (p. 20).

Este uso de palabras escatológicas subrayan la actitud combativa de Lutero y el desprecio por sus enemigos; lo hace además de una manera gradativa que subraya la expresividad:

"MARTIN.- [...] Yo en cambio, escupí en Worms, oriné en mi bula de excomunión y defequé sobre toda la podredumbre eclesiástica" (p. 38).

Estos ejemplos apuntan a otro de los rasgos de su personalidad, la escatofilia, señalada tanto por sus enemigos como por los historiadores más neutrales (16).

Finalmente quiero señalar algunas observaciones gramaticales, referidas al uso de los tiempos verbales. En p. 87 leemos: "Espero que no te habrás mostrado excesivamente violento". El futuro perfecto habrás mostrado está utilizado incorrectamente en lugar del pretérito perfecto de subjuntivo hayas mostrado (17). También es incorrecta, y no está justificada por la tradición del idioma, el uso del pretérito imperfecto de subjuntivo con valor de pretérito indefinido, como ocurre en esta oración: "La Iglesia ya ha capeado muchos temporales desde que San Pablo la fundara" (p. 65).

Estas minúsculas apreciaciones no empañan, obviamente, el nivel de calidad literaria de la obra de esta joven escritora cargada de prometedor futuro que las obras posteriores confirman.

NOTAS

1. Con motivo del estreno de El pasajero de la noche, Concha Albert, en la revista Telva le hizo una entrevista en la que entre otras cosas Reina manifiesta sus gustos literarios. (Vid, "María Manuela Reina. Su teatro inquieta las conciencias", en Telva, núm. 561, 2ª quincena de octubre de 1987, pp. 76-77.)
2. El asunto del descubrimiento de Dios en las letrinas ha consumido mucha tinta. Según Juan Schlaginhaufen, Lutero aludió en las charlas de sobremesa a este lugar de la revelación. Otro comensal, Conrado Cordatus, también recogió la misma anotación. Para todo esto, véase Ricardo García-Villoslada, Martín Lutero, I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (Maior), 2ª edición, 1976, p. 317, nota 70. La historiografía no confesional afirma que "no aconteció en ningún lugar vergonzoso, a despecho de algo que vino tan bien para pasados apologetas católicos" (Teófanos Egido, "Lutero: de la angustia a la liberación del pecado", en Revista de Espiritualidad, año 32, núm, 127, abril-junio, 1973, p. 172).
3. Todas las citas, por La libertad esclava, Madrid, Ediciones Antonio Machado (Colección Teatral de Autores Españoles), 1988. (Se estrenó en Madrid, el 29 de abril de 1987.)
4. Sobre la incomparecencia de Erasmo en Worms, dice el padre García-Villoslada: "Por miedo a que le complicaran en el asunto luterano y por temor de un posible peligro de epidemia, no quiso venir a Worms" (Op. cit., I, p. 543).
5. Acerca de estas palabras pronunciadas por Lutero, hay que decir que son casi literalmente exactas a las que sobre este discurso luterano reproduce García-Villoslada (Op. cit., I, p. 567-568). Sobre la veracidad de las desafiantes palabras finales, la crítica actual las da como supuestas (Ibidem; y también véase Jame Atkinson, Lutero y el nacimiento del protestantismo, Madrid, Alianza Editorial (El libro de Bolsillo), 2ª edición, 1980, p. 395, nota 3).
6. Se ha dicho siempre que Lutero reaccionó a la predicación de las indulgencias fijando las noventa y cinco tesis en las puertas de la catedral. Al hablar de este particular en otro lugar, ya indicamos que hoy ese gesto de la fijación se tiene como legendario. Aquí es de resaltar el hecho de que por primera vez en la literatura de creación se recoge esta postura. Hablando Lutero dice: "Pero todo es pura leyenda. Y no exhibí mis noventa y cinco tesis. Me limité a publicarlas" (p. 58). García-Villoslada sigue la tesis de Iserloh, que fue el primero que en 1962 consideró el gesto como legendario (Op. cit., I, p. 334).

7. Sobre este particular asunto tan paradójico y tan luterano de considerar al hombre como siervo de Dios, pero no de la injusticia de los hombres, el profesor Ramiro Flórez escribe: "La libertad de la voluntad humana era una palabra sin sentido para Lutero, tal como trató de demostrarlo en el De servo arbitrio. Pero se hacía un llamamiento al uso de la libertad "política" al predicar la rebelión frente a la opresión de la Iglesia romana" ("La incidencia del luteranismo en el pensamiento moderno", en Revista Agustíniana, XXIV, núm 75, septiembre-diciembre, 1983, p. 387). August Hasler, filósofo y teólogo alemán dice sobre el problema de la fe y las obras en Lutero: "Lutero no entiende en modo alguno el acontecimiento de la justificación como puramente externo ni excluye la cooperación humana con su aserto de la sola fide" ("Lutero en la teología escolar católica", en Concilium, XII, núm, 118, septiembre-octubre de 1976, número dedicado a Lutero, p. 258).
8. Mundanización e irresponsabilidad de papas y prelados son hechos que influyen en el proceso de la Reforma, aunque la rebelión de Lutero es esencialmente teológica y religiosa. (vid. Juan Busquets, Quién era Martín Lutero, Salamanca, Sígueme, 1986, pp. 95 y 99.)
9. Joseph Lortz con su obra La Reforma en Alemania (1939-40) supone una línea demarcatoria en el perfil de Lutero trazado por los católicos. Johannes Brosseder sintetiza las imágenes de Lutero en la iglesia católica en "Prelortzianas", "compartiendo las tesis de Lortz" y "que van más allá de Lortz" (Véase "La imagen católica y evangélica de Lutero en la actual investigación sobre el reformador", en VVA, Martín Lutero (1483-1983), al cuidado de Dieter Koniercki y Juan Manuel Almarza-Meñica, Madrid, Fundación Friedrich Ebert (Documentos y Estudios, 38), 1984, p. 189).
10. Op. cit., I, p. 301, n. 22. Para las imágenes de Cocleo y Denifle, véanse las pp. 254-261 principalmente.
11. "Algo más sobre Martín Lutero", ABC de Madrid, 21 de enero de 1987, p.34.
12. El P. Crisógono García recoge algunas notas sueltas sobre las impresiones que le produjo la representación. Una de ellas dice que "puede resultar que la iglesia protestante supere en razones a la romana" ("Lutero o la libertad esclava", en Religión y Cultura, XXXII, núm 159, julio-agosto, 1987, p. 438).
13. Vid. J.R. Díaz Sande, "Lutero o la libertad esclava. Borrón y cuenta nueva", en Reseña, XXIV, núm 175, junio 1987, pp. 14 y 15. Eduardo Haro Tecglen, "Lutero o la libertad esclava. Un diálogo inútil", en El País, 1 de mayo, de 1987, p. 25. José Monleón, "Lutero o la libertad esclava", en Guía 16, suplemento de fin de semana de Diario 16, 2 de mayo de 1987, p. X.

14. "María Manuela Reina, inventora de un diálogo que hubiera cambiado la historia", en ABC, 29 de Abril de 1987, p. 93. (Entrevistada por Carlos Galindo)
15. Op. cit., p. 25.
16. Lucien Febvre, hablando de este Lutero ya casado y asentado en su vida familiar señala en él el gusto creciente por la escatología: "Y frases espesas salen de su boca: groseras incluso, porque el maestro tiene por cierta clase de basuras, por la escatología, un gusto que con el tiempo no hace sino afirmarse cada vez más" (Martín Lutero: un destino, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios), 1ª edición, 5ª reimpresión, 1983, p. 252. La primera edición, en francés, en 1927).
17. Para la correspondencia de los tiempos del modo subjuntivo con los del indicativo, véase RAE, Esbozo de una nueva gramática de la Lengua Española, Madrid, Espasa-Calpe, 6ª reimpresión, 1979, p. 477.

CAPITULO III: EN LA POESIA

JUAN RAMON JIMENEZ

Dos de los más grandes líricos de nuestra poesía contemporánea visitaron Norteamérica en el primer tercio del siglo XX: Juan Ramón Jiménez y Federico García Lorca. La actitud de estos dos andaluces fue bien distinta. Ricardo Gullón ha precisado este diferente modo de ver la realidad diciendo que la visión de Lorca es "caricaturesca", en tanto que Juan Ramón es más "objetivo" en su apreciación (1).

Al poeta de Palos de Moguer (1881-1958) le atraieron en Nueva York y en el Este norteamericano las gentes, los espectáculos, los cementerios y las iglesias. Fue fijando estos aspectos de la realidad en el Diario de un poeta recién casado (1916), libro compuesto de seis secciones, alguna de ellas escritas a su vuelta a España. Así, la titulada "Recuerdos de América del Norte escritos en España", que es además la que ofrece los elementos relacionados con el protestantismo.

Cabe hacer la observación de que todas las composiciones alusivas al tema están en prosa. Y podemos añadir además que esas mismas prosas recogen una circunstancia observada siempre en clave de humor o ironía. Este rasgo, que no es extraño al nostálgico de Moguer, no está exento a veces del tono lírico, como en la que lleva por título "Banquete". Se trata de una instantánea tomada en Boston que recoge la salida de un hotel de un grupo de pastores unitarios y sus respectivas esposas. El desfile hacia la puerta despierta en Juan Ramón la imagen de un tren. Este tropo, el tono divertido y la concisión de la prosa nos hace pensar un poco en la greguería:

"Pastores unitarios -y pastoras- en el Hotel Somerset. Salida: larga fila recta, en un anuncio malo de ropa hecha. Al final, la mujer del último furgón, digo, pastor, deja, tras su modesta sensualidad, la

estela chillona de una gran alcachofa roja de trapo que lleva sobre el tope del traje negro, como la luz de cola de un tren" (p. 255) (2).

Decíamos que las iglesias y los cementerios llamaron la atención del visitante. Pero sólo en las composiciones motivadas por aquéllas hemos encontrado signos inequívocamente protestantes. Y presentan la particularidad de fijarse en los anuncios de los servicios religiosos (3). Es lo que ocurre con "Un imitador de Billy Sunday". El pastor A. Ray Petty, de la Iglesia Anabaptista de Washington Squar, en Nueva York, es un discípulo del predicador Billy Sunday. Ha hecho los anuncios de sus sermones de manera un tanto rara. Juan Ramón llama a uno de ellos "Anuncio en C", porque el pastor formula el tema con palabras que comienzan con esa consonante C:

"A. RAY PETTY"

APRIL 2 D. CHIST AND THE CROWD
9 TH. CHIST AND THE COWARD
16 TH. CHRIST AND THE CROSS
23 D. CHRIST AND THE CONQUEST
30 TH. CHRIST AND THE CROWN" (p. 268).

El otro es un "Anuncio en SPORMAN" por estar cifrado el título en clave deportiva. En los dos casos el poeta ofrece la versión original y la traducción española. Finalmente termina la prosa con la descripción del ambiente primaveral existente en las inmediaciones de la iglesia de Washington Square. En tono socarrón y siguiendo la línea deportiva del anuncio, concluye:

"La iglesia también está de par en par. Entran en ella los gritos de los niños y salen de ella los gritos del pastor semiterrible que, sin cuello, se desgaña en su sermón -sudor y gestos- de frontón" (p.169).

La coloración irónica no ha desaparecido en "Deshora", a pesar de que en apariencia Juan Ramón recoge asépticamente el anuncio de los servicios religiosos colocado en la puerta de una humilde misión, situada en "Abingdon Sq.", en Nueva York:

"'Abingdon Sq.'. Dos de la madrugada. Una farola de cristal negro con letras encendidas en blanco:

INASMUCH
MISSION

(Misión con motivo de...)

SERVICES AT 8 P.M.

Entre dos escaparates de pobres y aislados grape fruits y tomates, cuyos amarillos y carmines duermen un poco, tristes, hasta mañana, una escalera sucia baja a una puerta humilde. Todo en dos metros de espacio y encuadrado, como esquelas de defunción, en madera de luto con polvo. Y en un cristal de la puerta, con luz:

WHAT MUST I DO TO BE SAVED?
COME AND HEAR
REVE. L.R. CARTER

(¿Qué he de hacer para salvarme? Ven a oír al Rev. L.R.C.)"
(pp.270-271).

El ambiente en que se encuadra esta misión es bien poco propicio para dejarse persuadir por el anuncio. De manera que la inoportunidad del tiempo que da título al poema es aplicable, por el contexto, al espacio. Juan Ramón, irónicamente, pretexto el primero para eludir el segundo. Modos semejantes de evitar estas pretensiones de los anuncios religiosos se encuentran también en "Iglesias" (p. 135), ejemplo también de distanciamiento burlón del poeta de Moguer.

NOTAS

1. "Juan Ramón Jiménez y Norteamérica", en La invención del 98 y otros ensayos, Madrid, Gredos (Campo Abierto), 1969, p. 48.
2. Cito por Juan Ramón Jiménez, Diario de un poeta recién casado, edición de Antonio Sánchez Barbudo, Barcelona, Labor, 1970, p. 255. Precisamente fue en Boston donde más arraigó este tolerante movimiento de los Unitarios. (Véase Daniel Rops, Estos cristianos, nuestros hermanos, Barcelona, Luis de Caralt, 1967, pp. 59-60.)
3. Juan Ramón fue a Norteamérica para contraer matrimonio con Zenobia Camprubí. Ricardo Gullón, en el trabajo citado, afirma que "el 2 de marzo [de 1916] casó con Zenobia Camprubí, en la iglesia católica de St. Stephen, en Nueva York" (p. 41).

RAFAEL ROMERO QUESADA "ALONSO QUESADA"

Bajo el seudónimo de "Alonso Quesada" se esconde el nombre de Rafael Romero Quesada, un escritor nacido en Las Palmas de Gran Canaria en 1886 y muerto en 1925. Hijo de padre militar, los deseos profesionales del joven apuntaban hacia los estudios náuticos, pero la muerte temprana de aquél trunca sus planes juveniles y da un vuelco a sus propósitos. La situación familiar se vio aquejada económicamente, y Rafael tiene que ponerse a trabajar, primero como escribiente en el Banco de España y después, ya en 1909 ó 1910, en una firma inglesa. Aquí comienza, dice Lázaro Santana, la "larga, fructífera (por tantos conceptos) y ambivalente relación con los ingleses" (1).

Esta relación laboral con los británicos no siempre fue armónica, pero indudablemente algunas peculiaridades de la vida y la personalidad de estos ingleses residentes en la isla influyen en la obra literaria de Alonso Quesada.

Su producción artística no es muy extensa, como tampoco lo fue su vida. Sin embargo tocó los tres géneros principales: poesía, prosa y teatro (2). En los dos primeros hemos encontrado alusiones al protestantismo. La brevedad de las mismas y la preeminencia de su personalidad poética sobre los demás escritos nos permiten tratar conjuntamente en el mismo apartado las referencias de la poesía y la de la prosa.

UN ENTIERRO PROTESTANTE

El primer libro de poemas publicado por Alonso Quesada lleva por título El lino de los sueños. Apareció en 1915 con un prólogo de Unamuno y una epístola en verso de su amigo Tomás Morales. Según Lázaro Santana, el poemario fue escrito "entre 1911 y 1914" (3). En esta obra hay una sección de poemas titulada "Los ingleses de la colonia", motivada por distintas

personas inglesas con las que se relacionaba laboralmente. A pesar de que el poema que vamos a reproducir surge como consecuencia de la muerte de una inglesa, no aparece incluido en dicha sección. Es el antepenúltimo de El lino de los sueños y dice así:

Una inglesa ha muerto

Hoy ha muerto una inglesa. La han llevado
al cementerio protestante, envuelta
la caja blanca en flores y en coronas,
y el pabellón royal, como un trofeo,
lucía entre las rosas sus colores...

Un pastor anglicano la ha leído
toda una historia, al destapar la caja...
La colonia británica, elegante,
discreta y grave, no torcía el ceño...

Solemnemente, el acto fue pasando
sin dolor y sin pena bajo un cielo
español. Más correctos y pulidos
estos amables hombres desfilaron
ante la muerta... ¡Y deshojaron rosas
sobre la figulina adormecida!...

Uniforme la marcha, la tristeza,
el tono de la voz y el movimiento
del brazo..., una lección bien aprendida;
¡la exquisita medida de sus modos!...

Y la muerta, a la tierra fue tornada...
Sola al país del sol, llegara un día
y ni amantes ni hermanos, los azules
ojos cerraron... ¡Los azules ojos!...

¡Todo lo azul de esta Britania grave! (4).

Este enterramiento protestante es una manifestación sociorreligiosa del carácter inglés. Destaca la elegancia, la discreción, la gravedad, la tristeza, la mesura, la solemnidad; pero Quesada echa de menos el dolor, la pena y el ceño fruncido que parecen más familiares al enterramiento católico (5).

Ahora bien, no sabemos si esa marcha fúnebre que "no torcía el ceño" se comporta así por razones explicables por la postura religiosa del protestantismo ante la muerte, o porque el enterramiento de la inglesa es más un acto oficial de la colonia que la despedida definitiva de un ser entrañable y querido. Más bien nos parece esto último. Esta formalidad oficial motiva el tono irónico, perceptible cuando dice que se trata de "una lección bien aprendida".

Junto a ese rasgo irónico, del alma de Quesada fluye también un sentimiento compasivo y profundo, "perfectamente serio" en palabra machadiana (6), al tratarse de una muerte en soledad sin esa mano cálida y cercana que cerrara sus párpados en un país extraño (7).

Digamos, para terminar con este poema de endecasílabos blancos, que Gerardo Diego lo incluyó, con justicia poética, en su Poesía española. Antología, de 1934 (8).

UN PASTOR PROTESTANTE

En la obra en prosa del escritor grancanario también hemos encontrado un artículo de interés para nuestro tema. Lleva por título "El baile del pastor", y fue escrito en diciembre 1921.

Alonso Quesada asiste a un baile celebrado en honor de un buque de guerra inglés anclado en la bahía insular. El autor, apostado en un rincón

del salón, se convierte en testigo de la fiesta en la cual "las inglesas medio desnudas bailan y los marinos hacen cortesías".

Este baile de marineros no ofrece ninguna novedad. Sin embargo el testigo describe una nota curiosa: también aparece bailando el pastor protestante que va como "capellán de a bordo". Este es el retrato que nos hace de él:

"Y un señor al principio desconocido, de pantalón corto con hebillas, más interiormente rasurado que los demás, baila también con mayor alegría. (Hay que hacer una pausa sonriente para decirlo). Es el pastor del barco; en España diríamos el capellán de a bordo...

¿Cómo se llama este pastor? Es rollizo, rosado y de infantiles ojos azules... Nos dice el cónsul que se llama Mr. Butter, místico Manteca traduciríamos. Es blancucho, mantecoso y parece tener una sencilla religión a flor de piel, sin complicaciones y sin salterios. Mister Butter baila; ha aceptado el baile y se lo está ofreciendo a Dios como le ofrecía su habilidad acrobática a la Virgen 'le jongleur de Nôtre Dame'" (9).

Para los "ojos seculares" y católicos de Quesada este detalle es muy regocijante. Ese tono de entusiasmo le lleva a confesar con ironía:

"¡Deliciosa religión -pensamos- en la cual el pastor de las almas baila sin menoscabo de la hostia...! ¡Religión maravillosa sin estola y sin cíngulo que impida el ejercicio muscular...! Este pastor dirá su misa y continuará platicando con Dios en el tenis" (p. 253).

Aparte la mixtura de elementos católicos y protestantes, estas palabras constituye un sarcástico "elogio" de la religión protestante porque armoniza e integra lo profano y lo sacro.

Después de esta confesión personal, Quesada recupera de nuevo su

postura de cronista del baile y completa la personalidad de este pastor con estos detalles:

"En medio del salón del baile con una mistress cogida del brazo está implantando la Reforma. ¡Delicioso! El pastor puede amar, coger señoras por la cintura públicamente y luego interpretar la biblia y bautizar con Whisky ...

Ha bailado una vez, dos veces, cuanto le vino en gana bailó. En el bar, después, habló de sus viajes con gravedad de evangelista... Todo el mundo lo contemplaba sorprendido. El miraba sonriente...

Y uno se atrevió... el vocal de la Junta. Siempre hay en las Juntas un vocal mandingo... Se atrevió a preguntarle:

- Señor, ¿los curas de su país bailan...?

Mr. Butter calló un instante. Después, alzando el vaso, contestó amablemente:

- 'Salmead a Jehová con harpa y voz de cánticos... Aclamad con trompetas y sonidos de bocina delante del rey Jehová...' Salmo 98, versículos 5 y 6... Crea usted, querido señor: yo bailo, pero en el fondo, sólo estoy salmeando a Jehová..." (p. 253).

El artículo pone de manifiesto que con la Reforma, la linde entre lo sacro y lo profano ha desaparecido. Además, el baile público de este pastor protestante adquiere categoría de símbolo de esa misma Reforma y de la secularización de la religión surgida de la misma: el capellán de a bordo "en medio del salón del baile con una mistress cogida del brazo está implantando la Reforma".

Ahora bien, la observación de este cuadro donde el pastor alterna el baile alegre con la "gravedad de evangelista" sorprende "a todo el mundo".

Para Quesada, que dice verlo "con ojos seculares" (p. 252), el gesto no parece propio de una dignidad religiosa; y con la ironía constante lo convierte en una sátira mordaz. Para el pastor en cambio, la cosa parece distinta. Lo que mueve sus pies bailadores es una desenfadada y espontánea naturalidad arraigada en Dios. Desde esta perspectiva el baile del pastor representa el aspecto teológico de la Reforma, que demolió el muro que separaba lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo mundano, santificándolo todo. En este sentido Norberto Bertón llega a afirmar que "Lutero hizo laicos a los curas y a los laicos los hizo curas interiores" (10).

Sin embargo, del lado de los observadores -y Quesada es el observador principal- las cosas se ven de distinta manera. El concejal, sorprendido por el proceder del pastor, no puede reprimir la pregunta. Quesada, con su mordiente ironía, no participa del modo que tiene Mr. Butter de salmear a Jehová. Y al lector le queda la duda de si el pastor, efectivamente, sólo estaba alabando a Dios.

En los dos textos comentados la ironía está presente. Pero la ironía se convierte en severo juicio crítico cuando Quesada se refiere a los pastores protestantes venidos a España con fines misioneros. Es una crítica breve e indirecta. Surge cuando habla del paso de Unamuno por Las Palmas y la huella que deja la austeridad de esta ilustre figura,

"esa austeridad unamunesca de su bello chaleco cerrado, bajo el que se fragua su tersa voz de pastor protestante. Pero pastor protestante de unos países más altos que aquellos otros de donde vienen esos rudimentarios pastores protestantes que explican una biblia de dos pesetas en una casa pequeña, con un letrero en la puerta que dice: 'Misión Evangélica'" (11).

OTRO PROTESTANTE

Además de los dos escritos comentados, y de esta descarga contra los

misioneros protestantes, queremos mencionar la actitud tan distinta que manifiestan ante el problema de la natalidad un inglés, gran lector de la Biblia, llamado Mr. Cross, y el español don Francisco.

Este tema lo desarrolla Quesada en el cuento "Míster Cross, don Francisco y Jehová", incluido en Smoking Room, ya citado. Míster Cross censura la prolífica descendencia de don Francisco. Aquel es contrario a la paternidad, y éste, ante la imposibilidad de librarse de la fecundidad de su esposa, le argumenta a Mr. Cross que Jehová en el Génesis manda tener descendencia. El inglés, ante este argumento, dice el autor que se descabalgó las gafas y, mirando el impermeable y el sombrero con que don Francisco se cubría de la lluvia, le respondió calmoso e impávido en estos términos:

"- Muy bien, don Francisco. Pero usted me perdonará. Eso que usted dice es una bobería. Verdad que Dios manda tener hijos, pero también manda la lluvia- y clavó los ojos en el pecho de su amigo. Manda la lluvia y sin embargo..., usted se pone ese impermeable para no mojarse..." (12).

Un final humorístico para resaltar el contraste entre estos dos personajes, el español y el británico, ante el problema de la natalidad y la contracepción. En época tan temprana (1927), Quesada plantea esta cuestión en la que a los ojos de los británicos la fecundidad del matrimonio de don Francisco resulta primaria desde el punto de vista bíblico.

NOTAS

1. "Informe sobre Alonso Quesada", en Alonso Quesada, Obras Completas I. Poesía, edición de Lázaro Santana, Las Palmas, Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1976, p. 21.
2. Una introducción breve a su vida y a su obra puede verse, además del "Informe" antes citado de Lázaro Santana, en Alonso Quesada, de Andrés Sánchez Robaina, Las Palmas de Gran Canaria, (Cabildo insular), Colección Guagua, 1981.
3. Op. cit., p. 35.
4. Obras completas I Poesía, citadas, p. 185.

5. Esta formalidad y esta cortesía inglesas son semejantes en el cuento "Como se muere un inglés colonial", donde escribe: "Hemos visto desfilar el cortejo de los británicos. Incólumes, rectos, corteses, detrás de la cámara funeral, donde iba el pobre fotógrafo aprisionado" (Smoking-Room. Cuentos de los ingleses de la colonia en Canarias, edición y notas de Lázaro Santana, Las Palmas, Ediciones Fablas, 1972, p. 74).

Una introducción a los ingleses en Alonso Quesada la hizo Lázaro Santana en el prólogo titulado "Alonso Quesada y los ingleses", de Las inquietudes del Hall. (Novela de ingleses coloniales), Las Palmas, Edición conjunta del Excmo. Ayuntamiento de Las Palmas y otras instituciones, 1975.

Aprovecho para decir que Alfonso Grosso describe brevemente otro enterramiento anglicano en su novela Los invitados, finalista del premio Planeta 1978. (Barcelona, Planeta, Colección Popular, 1978, pp. 126-127.)

6. Antonio Machado, "En el entierro de un amigo", de Soledades, en Poesía y Prosa II. Poesías completas, edición crítica de Oreste Macrí, Madrid, Espasa Calpe-Fundación Antonio Machado (Clásicos Castellanos), 1ª edición, 2ª reimpresión, 1989, p. 429.
7. Lo mismo ocurre con "Erika", otro poema del mismo libro y a mi juicio uno de los exponentes de más dolorida y melancólica tristeza del poeta.

El tema de muerte en Quesada lo trató Félix Delgado en el artículo "La muerte, tema constante en la obra de Alonso Quesada", en Cruz y Raya, núm 33, diciembre de 1935, pp. 67-82. El autor del trabajo espiga textos quesadianos, pero sin profundizar en su estudio. Del poema que hemos reproducido nosotros no dice ni palabra. En el artículo, Félix Delgado se limita a constatar que la muerte preocupó

al poeta canario, pero ni la analiza ni la estudia como cabría esperar por el título.

8. Gerardo Diego, Poesía española contemporánea (1901-1934), Madrid, Taurus (Temas de España), 6ª edición, 1972, pp. 239-240.
9. Obras completas. Prosa VI. Insulario, edición y prólogo de Lázaro Santana, Las Palmas, Edición del Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1982, p. 253.
10. "El sacerdocio universal de los creyentes", de Norberto Bertón, en David Arcante et al., Lutero: ayer y hoy, Buenos Aires, La Aurora, 1984, p. 71.
11. Obras completas, VI, citada, p. 241.
12. Smoking Room, citada, p. 136. El cuento se publicó en El Liberal, Las Palmas, 3 de diciembre de 1927.

RAMON DE BASTERRA

El poeta vizcaíno Ramón de Bastera (1888-1928) se sitúa en la historia de nuestra poesía del siglo XX en el tramo comprendido entre las cimas líricas que elevan las figuras de Antonio Machado y Juan Ramón Jiménez de un lado y la escuela vanguardista precedente a la Generación del 27 del otro.

Bastera cursó estudios de Derecho, y después de opositar a la carrera diplomática eligió como destino funcional la Secretaría de España en el Vaticano. Roma atraía su atención como Ciudad Eterna y cumbre de la civilización clásica y cristiana que tanto defendió en su obra posterior (1).

Se había educado durante algún tiempo con los jesuitas de Orduña y tras unos años de alejamiento de la religión se va apreciando en él una aproximación ideológica hacia la Compañía. Es en los tiempos de opositor cuando se produce en Bastera el acercamiento a la orden ignaciana y al pensamiento reaccionario. Guillermo Díaz-Plaja cita en su estudio sobre el autor una carta que éste envió a un padre jesuita llamado Estefanía en la que le habla de la polarización de su ideario en torno al reaccionarismo. Es el año 1915, el joven vizcaíno de la ría de Plencia, a la sazón con 27 años, le dice al religioso:

"A pasos vertiginosos voy hacia lo conservador y aunque por ahora me queda bastante remanente liberal creo que dentro de poco seré un casi amigo de la Compañía" (2).

Dos meses más tarde insistirá en ese acelerado acercamiento. Y le comunica al mismo destinatario esta otra declaración: "Voy camino de ser un reaccionario" (3). Este entronque con el pensamiento conservador permitió a Díaz-Plaja asociar al escritor con el fundador de Falange (4). La concepción jerarquizada de la vida y el unitarismo cultural y

religioso de su ideología habían de hacer del "casi amigo de la Compañía" un combativo apóstol ignacista. San Ignacio es para Basterra la figura que encarna el esfuerzo de la catolicidad. Lutero, lógicamente, va a ser la contrafigura.

Para este "hijo del Pirineo" que es Basterra, Lutero representa una concepción religiosa de la vida caracterizada por el libertinaje moral, tan opuesto al espíritu ascético del fundador de los jesuitas. Por eso en sus poemas estos dos hombres enfrentan dos mundos en combate, dos modos de vivir: Sajonia y Vasconia, el Norte y el Mediodía, separados por la línea defensiva que orográficamente levantan los Pirineos, los Alpes y los Apeninos. A uno y otro lado de esta frontera natural, las torres de Wartburg y de Loyola.

En "Los flancos azules", perteneciente a La sencillez de los seres (1920), Basterra expone el antagonismo ideológico y existencial de estos dos mundos, y simbolizados por Lutero e Ignacio, en versos pareados de rígida y forzada estructura sintáctica:

"Una cosa hay que es grande, una, en el Pirineo
Al fondo de los valles el azul campaneó,
las hileras, con místicos hachones en las manos,
murmurando plegarias en los ritos cristianos,
recuerdan el gran hecho pirenaico. Un asceta
sonó la voz de Cristo, cual mística trompeta.
Y el Pirineo, contra Sajonia y su castillo
de la Wartburg, que se alza con Lutero, el caudillo
de las almas rebeldes, se aprestó con Loyola
a defender el viejo Lacio, con fe española,
y a tomar en el mundo la causa de los montes
de Italia, de los Alpes, festones de horizontes,
y del otero sumo en cuyos Apeninos
el Vaticano absorbe soles grecolatinos.
Sajonia -, caminitos rosados, entre hierba

grasa, en cuyas cocinas germanas, se conserva
la Biblia traducida, encima un taburete,
Sajonia que, iracunda, contra el Papa arremete,
es la contra-Vasconia en el mundo. Es venero
de libertad moral, aborto de Lutero,
hontanar de las almas de los septentrionales,
los ingleses, los yanquis, y noruegos boreales.
Vasconia-, añiles flancos, bajo cielos de leche,
muy antes de que Roma el peligro sospeche,
contra los nibelungos del espíritu clama
por el corazón de Iñigo y, aquella urgente llama
que anidaba en su pecho, enciende como un cirio
a otro, el pecho y los pueblos claros del mediodía
van hieráticamente por la heredada vía" (5).

Los labios del monte (1925) contiene un poema, "Loyola", en el cual vuelve a repetir el mismo plateamiento, ahora más militarista y bélico, entre estas dos figuras antagónicas y sus teologías gestadas en los campamentos respectivos de Loyola y Wartburg (6). Lutero es el monje de espíritu rebelde que socava los cimientos del orden tradicional imperante no sólo en el plano espiritual sino también en el político:

"La Wartburg, el castillo de los bosques severos,
contra la Autoridad encrespó los aceros
germanos. El primer nudo suelto en Europa,
que desmoronó el Trono y la Iglesia y la tropa,
se soltó en esa bella ventana protestante.
Lutero, el popular, de carne jubilante,
condujo al alma al ritmo de su gleba sajona.
Lutero expresa el orbe comedor de borona" (7).

San Ignacio, por el contrario, es el hidalgo de complexión mística que se apuesta a defender desde su torre el orden tradicional que sacude la Reforma protestante. Lutero y el padre de los jesuitas, tan

significativos dentro de la historia religiosa del quinientos, aparecen en Basterra como dos seres orgánicamente opuestos. Y como si la fisiología determinase el alumbramiento de las ideas, Lutero e Ignacio concibieron sistemas ideológicos, y se guiaron por pautas de conducta, radicalmente opuestos. Ignacio es el ser de nobleza material y física, por cuyas venas corre sangre azul; y nos enseña el orden y la vida acompasada. Lutero, sin embargo, es el aplebeyado y carnal que había de levantar el estandarte de la rebelión de los instintos:

"Loyola carne pálida con venas de berilo,
habituada a pulsar con el compás de estilo,
nos lega en el Manual de 'Ejercicios', la vía
de la abstracción, del orden claro y de la armonía.
Lutero de florida carne de muchedumbre,
con rojos apetitos de animal, nunca extintos,
nos sugiere la bárbara rebeldía de instintos (8).

Alrededor del castillo de estos dos jefes acampan dos pueblos prestos para la guerra. Como miembro de la fiel infantería jesuítica, el poeta arengará al sacerdote católico para defender con las armas la hueste ignaciana contra el desobediente enemigo sajón:

"Ninguna de estas dos torres se encuentra sola.
A sus plantas, dos razas están en pie de guerra,
la Sajona y Vasconia que enlazan en la tierra
perdón de rebeldía y de obediencia. ¡Toma
tu arma y defiende a Ignacio, sacerdote de Roma!" (9).

En resumen, Lutero es en la poesía de Basterra el monje instintivo que dio la primera arremetida contra el mundo ordenado, autoritario y jerárquico. Enfrente está la figura contraluterana de Ignacio, que alza un parapeto espiritual que divide al continente en la Europa boreal, más inmoral, más bárbara, que se nutre de borona, y la Europa clara y meridional, más civilizada, que se alimenta con el pan triguero de Roma.

No hemos encontrado expuestas en su obra las grandes ideas teológicas de una y otra confesión. Basterra se queda con los tópicos tradicionales del siglo XIX que ven un Lutero de sangre caliente que gestó las doctrinas disolventes del orden social. Desde este punto de vista, este poeta es un propagandista decimonónico. El mismo se consideró "romero de Loyola" en un verso del poema "Loyola", de Los labios del monte (10). Y en calidad de tal participó como ceroferario profesional en la marcha ignaciana, donde quemó su cirio en pro de la obediencia y de la sumisión y celebró la pervivencia del latín como lengua litúrgica al tiempo que glorificaba el ornato y el cromatismo cúltico de la religión católica.

Al igual que otros grandes poetas vascos, caso de Unamuno y de Blas de Otero (11), en su obra predomina la densidad ideológica sobre los halagos formales. Pero la poesía de Basterra está privada de la fuerza espiritual y densa que latía en Unamuno y del recio y no menos dolorido sentir de la poética oteriana. Ramón de Basterra crea una poesía intelectual, ciertamente, pero bronca y retoricista (12) en la que siempre resuenan las campanas imperiales y católicas con un retiñir que para los oídos de hoy resulta cada vez más envejecido, remoto y hueco.

NOTAS

1. Al analizar este concepto, Guillermo Díaz-Plaja escribe: "Cuando Bastera dice Roma implica estas dos suertes de redención: la de la columna y la de la Cruz" (La poesía y el pensamiento de Ramón de Bastera, Barcelona, Juventud, 1941, p. 107). O sea, cultura y religión o "campana y mármol", como dirá el propio poeta en el soneto "El vizcaíno en el Foro romano", de Las ubres luminosas (1923).
2. Guillermo Díaz-Plaja, Op. cit., p. 95.
3. Idem, p. 96.
4. Idem, p. 96.
5. Ramón de Bastera, Obra poética, Bilbao, Publicaciones de la Junta de Cultura de Vizcaya, 1958, pp. 172-173.
6. Ricardo García-Villoslada dice que la visión poética que hace de la contraposición de Wartburg y Loyola "no siempre (es) muy conforme a la historia" (Martín Lutero, II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (Mayor), 2ª edición, 1976, p. 74, n. 89). Por su parte el periodista y profesor Nicolás González Ruiz trazó también unas vidas paralelas entre el monje excomulgado de Turingia y el capitán de Guipúzcoa en Dos hombres. El santo y el hereje. San Ignacio y Lutero, Barcelona, Editorial Cervantes, 1943.
7. Obra poética, citada, pp. 287-288.
8. Op. cit., p. 291. La Reforma como resultado de la concupiscencia era la teoría explicativa del P. Denifle. Véase José Luis López Aranguren, Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, Madrid, Alianza Editorial (El libro de Bolsillo), 1980, pp. 63-64.
9. Ibidem.
10. Op. cit., p. 289.
11. Ignacio Elizalde le iguala en categoría a Otero y Celaya. A nosotros nos parece una valoración desmesurada sobre todo respecto del primero. (Vid. San Ignacio en la literatura, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca y FUE, 1983, p. 636.)
12. Federico Carlos Sainz de Robles califica su estilo de "vasto, barroco, intelectual y un poco enloquecido por los razonamientos"; y al tiempo, considera al poeta como "rezagado de la generación del 98" ("Signo y sentido de la poesía de Ramón de Bastera", en La Estafeta Literaria, núms. 122-123, 3ª época, 29 de marzo de 1958, pp. 18 y 19 respectivamente).

JUAN DE DIOS SANCHEZ

Lo ignoro todo sobre la personalidad y la obra de Juan de Dios Sánchez. Pero estoy seguro de que se trata de un poeta confesionalmente protestante. Hojeando revistas evangélicas españolas me he topado con este soneto encomiástico de la figura de Martín Lutero y publicado en 1917:

SONETO

En memoria del inmortal Lutero.

"¡Cuánto bien trajo al mundo tu victoria,
Vencedor del papado y sus ficciones!
Con la Biblia trajiste a las naciones
Consuelo, libertad, amor y gloria.

Tu figura inmoral brilla en la Historia
Como el Sol en las célicas regiones,
alumbrando sin fin generaciones,
Que eterna harán triunfante tu memoria.

En la Iglesia de Roma tú buscaste
La salvación de tu alma con fe y celo;
Y cuando viste en vano era tu anhelo,

De Roma, diligente, te apartaste;
Y después, convencido, confesaste
Que tan sólo por Cristo se va al cielo"(1).

Desde el punto de vista formal, el poema está privado de todo aliento poético. No hay méritos artísticos. Las rimas, verbales y fáciles, de los tercetos llegan a ser estridentes por la abundancia excesiva de eses y tes.

Respecto del contenido, el soneto ensalza la personalidad del monje reformador. Es cierto que Lutero no buscaba más que una salvación personal dentro de la Iglesia, y así lo ponen de manifiesto los dos versos del primer terceto. Pero no es menos cierto que el doctor de Wittenberg no se apartó de Roma, como se afirma en el segundo terceto, sino que fue expulsado de su seno contra su voluntad. Así lo mantiene un historiador tan imparcial como Lucien Febvre (2). En otros términos, Lutero no fue el agente de la ruptura moderna de la cristiandad, sino el sujeto paciente de la misma.

NOTAS

1. Aparecido en La Luz, revista cristiana mensual, XLIX, núm. 1.017, noviembre de 1917, p. 166.

En Antología de poesía cristiana, se recoge otro soneto del mismo autor compuesto "En memoria del ilustre D. Carlos Araujo". A él nos referimos cuando hablamos de Araujo en el lugar correspondiente. (Vid. Antología en la poesía cristiana (Siglos XII al XX), Tarrasa, Clie, 1985, p. 577.)

2. Lucien Febvre, Martín Lutero: un destino, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª edición en español, 5ª reimpresión, 1983, p. 141: Roma -dice Febvre- "lo expulsaba poco a poco fuera de esa unidad, de esa catolicidad en cuyo seno, sin embargo, con toda su evidente sinceridad proclamaba querer vivir y morir".

Teófanés Egido mantiene la misma opinión. Véase lo dicho a propósito de Luis Antonio de Villena.

FEDERICO GARCIA LORCA

Las breves alusiones encontradas en este eximio representante de la Generación del 27 giran en torno a lo escrito con motivo de su estancia en Nueva York durante unos meses, entre 1929 y 1930. La impresión de aquel mundo mecanizado y frenético no dejaría indiferente al poeta español y sureño que es Lorca. El poder del dinero, la esclavitud de las máquinas, la deshumanización, la injusticia social, vulneraron su sensibilidad y provocaron una serie de poemas cuajados de imágenes violentas, ilógicas, que se deslizan por los prolongados versículos cargados de dolor y de protesta que caracterizan Poeta en Nueva York.

En este libro sólo existe un poema en el que el protestantismo aflora a superficie de forma expresa. Se titula "Nacimiento de Cristo", y es una de las poesías más fieles a la métrica tradicional. Está compuesta por cinco estrofas de cuatro versos alejandrinos que riman en asonante los pares. Las dos últimas dicen así:

"El niño llora y mira con un tres en la frente.
San José ve en el heno tres espinas de bronce
Los pañales exhalan un rumor de desierto
con cítaras sin cuerdas y degolladas voces.

La nieve de Manhattan empuja los anuncios
y lleva gracia pura por las falsas ojivas.
Sacerdotes idiotas y querubes de pluma
van detrás de Lutero por las altas esquinas" (1).

Lorca contrapone dos modos de conmemorar la festividad del nacimiento de Jesús: el católico, con su tradicional representación plástica de las figuras del belén, frente al protestante, que carece de esa reconstrucción figurativa. Es más, parece que el clero reformado y los seguidores de esa confesión cristiana -a los que encubre con la metáfora

irónica de querubés de pluma, refiriéndose así a la condición blonda de los norteamericanos- hubiesen sustituido al personaje central del retablo por el padre de la Reforma.

La ausencia de belén en la religión reformada había de disgustar a Lorca, tan amigo de introducir elementos folklóricos en las recreaciones navideñas. En una carta que escribió a sus padres en enero de 1930, la nochebuena por antonomasia es para el poeta la de las monjas tomasas, o la de la población granadina de Asquerosa, precisamente por ese folklorismo que revisten San José y la Virgen:

"La nochebuena, claro es, la mejor que yo he visto, son (sic) las monjas tomasas, o aquella inolvidable nochebuena de Asquerosa en la cual pusieron a San José un sombrero plano rojo y a la Virgen mantilla de toros" (2).

Y ya unos años antes el poeta había agitanado a San José y a la Virgen en la juerga navideña que describe en el "Romance de la Guardia Civil española", donde, además, los tres Reyes Mayos alteran con el magnate viticultor Pedro Domecq.

Dijimos antes que el poema, cuyas dos últimas estrofas hemos citado, contiene la única referencia poética hecha por Lorca al protestantismo, o a Lutero, de forma explícita. Sin embargo, fue esta religión, con su moral capitalista apegada al materialismo económico y financiero, la que motivó la composición "Danza de la muerte", en la que satiriza la fría mquinaria de la Bolsa de Wall Street, cuyo "crack", presenciado por el poeta, dio lugar a una serie de suicidios, de muertes sin esperanza. En una conferencia-recital sobre Poeta en Nueva York, Lorca expuso ante el público la génesis de ese poema, que luego declamó, con estas palabras referidas al espíritu frío y salvaje de Wall Street:

"En ningún sitio del mundo se siente como allí la ausencia total del espíritu: manadas de hombres que no pueden pasar del tres y manadas

de hombres que no pueden pasar del seis, desprecio de la ciencia pura y valor demoníaco del presente. Y lo terrible es que toda la multitud que lo llena cree que el mundo será siempre igual, y que su deber consiste en mover aquella gran máquina día y noche y siempre. Resultado perfecto de una moral protestante, que yo, como español típico, a Dios gracias, me crispaba los nervios" (3).

Y también fue el puritano sajón el que escondido bajo la biblia luterana esclavizó a los negros, criaturas marginales que ocupan una gran parte del poemario y en quienes el poeta ve lo más espiritual de aquel mundo. Esto es lo que se desprende de la reseña que el periodista Víctor de la Serna hizo de otra conferencia pronunciada en 1932. He aquí los dos componentes sociológicos neoyorquinos: los puritanos, llegados en el Mayflower, y los negros, viajeros de un barco sin nombre. He aquí la visión lorquiana según las palabras recogidas por el famoso periodista e incluidas en la obra de Lorca. Aunque la cita es larga en exceso, no debemos omitirla:

"Dos barcos hacia el W. navegan a poblar un país. Uno que tiene nombre poetiquísimo, Flor de Mayo (ya habéis visto esos grabados dulzones de los puritanos de la Mayflower, que decoran todos los clubs de rastacueros del mundo), ha levado anclas en un puerto en paralelo 52 al Norte. Polders de un verde lavado, vaguitas preciosas como porcelanas, aspas achicadoras. A bordo, muchas biblias luteranas, hipocresía y remilgo cubriendo la verdadera mercancía: ambición y codicia.

El otro barco no tiene nombre ni bandera. Navega en corso, con una tripulación de fortuna sin rol ni patente. Arboles aparejo de bergantín sobre rojos mástiles de pino. Ha levado anclas 52 grados al Sur, de una playa bárbara con un nombre portugués o español. Puede que el capitán lleve una biblia luterana también en el cuarto de derrota y lea salmos mientras gime en los ambuches la negrada que cazaron en la selva [...].

Los nietos de la tripulación del Flor de Mayo tienen ahora reyes. Unos ancianos muy afeitaditos, con suaves melenas blancas; unos ancianos que no beben, que no fuman, que leen libros para educar la voluntad y el carácter. Y que acaban suicidándose bobamente en un cuarto de su palacio, como ese Eastman.

Los nietos de la carga negra del barco sin nombre, sin pabellón ni rol patente, tienen reyes también. Reyes de sangre de reyes. Ahora son, como antes, esclavos de los hombres blancos. Y el rey de Harlem lleva un levitón de conserje y unos guantes blancos de algodón barato. Este no se suicidará. Le empaparán los benditos evangélicos cuáqueros de nafta y le prenderán fuego colgado de un tilo".

Y Víctor de la Serna termina sus palabras que permanecen muy fieles al estilo lorquiano, con este final explicativo:

"Las dos tripulaciones son el fermento-base de Nueva York donde ha estado el poeta Federico García Lorca, natural y vecino de Granada, ciudad de España, paraíso perdido del moro" (4).

Hemos visto, a la luz de las conferencias, que el poema "Nacimiento de Cristo" es sólo la punta de un iceberg y que bajo la superficie se encuentra sumergido un magna protestante en el que se sustentan poemas como los que llevan por título "Danza de la muerte" y "Oda al rey de Harlem", este último es el más conocido de los dedicados a los negros y en evidente relación con las palabras que hemos citado de Víctor de la Serna.

Además de los poemas y las conferencias en torno a ellos, Lorca también envió desde Nueva York algunas cartas a su familia que recogen apreciaciones valiosas para completar el rastreo del protestantismo en sus escritos. De las catorce que Christopher Maurer publicó en la revista Poesía, citada en nota, la tercera de ellas, fechada en Nueva York el 14 de julio de 1929, encierra para nosotros un significado especial por la valoración que Lorca establece entre el catolicismo y el protestantismo.

Estas consideraciones comparativas están hechas de manera superficial. Lorca se fija sólo en las formas externas del culto y la liturgia y su estimación se basa exclusivamente en principios plásticos, sin analizar los fundamentos doctrinales que hacen surgir esas formas diferentes de concebir y expresar el sentimiento religioso. A sus padres les manifiesta esta opinión encomiástica del catolicismo:

"He asistido también a oficios religiosos de diferentes religiones. Y he salido dando vivas al portentoso, bellissimo, sin igual catolicismo español. No digamos nada de los cultos protestantes. No me cabe en la cabeza (en mi cabeza latina) cómo hay gentes que puedan ser protestantes. Es lo más ridículo y lo más odioso del mundo" (5).

¿Cabría esperar una opinión diferente y un planteamiento distinto tratándose de un poeta como Lorca, dotado de una sensibilidad especial para contemplar las distintas manifestaciones artísticas, pero ajeno a toda preocupación por buscar explicación en principios teológicos? Para Lorca la línea divisoria entre catolicismo y protestantismo es, en tanto que credos religiosos en sí, exclusivamente estético-folklórica, con ribetes sociológicos y políticos.

Con este enfoque le es fácil comprender la lucha antiprotestante del pueblo español y hasta justificar el sanguinario celo con que procedió el rey Felipe II. A Lorca le deslumbra el brillo de la suntuosidad católica cuando al contemplar la historia religiosa española considera que la historiografía ha sido injusta con el severo monarca:

"Figuraos vosotros una iglesia que en lugar de altar mayor haya un órgano y delante de él un señor de levita (el pastor) que habla. Luego todos cantan, y a la calle. Está suprimido todo lo que es humano y consolador y bello, en una palabra. Aún el catolicismo de aquí es distinto. Está minado por el protestantismo y tiene esa misma frialdad. Esta mañana fui a ver una misa católica dicha por un inglés. Y ahora veo lo prodigioso que es cualquier cura andaluz

diciéndola. Hay un instinto innato de la belleza en el pueblo español y una alta idea de la presencia de Dios en el templo. Ahora comprendo el espectáculo fervoroso, único en el mundo, que es una misa en España. La lentitud, la grandeza, el adorno del altar, la cordialidad en la adoración del Sacramento, el culto a la Virgen son en España de una absoluta personalidad y de una enorme poesía y belleza.

Ahora comprendo también, aquí, frente a las iglesias protestantes, el porqué racial de la gran lucha de España contra el protestantismo y de la españolísima actitud del gran rey injustamente tratado en la historia, Felipe II" (6).

A pesar del alineamiento con "el gran rey" para defender estéticamente al catolicismo frente al protestantismo, Lorca no dejará de señalar el grado de tolerancia religiosa existente en la sociedad americana (7), e incluso -y esto es lo más importante- que la viveza del catolicismo, pese a "estar minado por el protestantismo", se debe al hecho de coexistir con él. Después de haber asistido a la misa del gallo en la iglesia de los Paúles, añade en la carta:

"Aquí pude ver lo vivo que está el catolicismo en este país, porque tiene que luchar con protestantes y judíos que tienen en la acera de enfrente sus iglesias. Fueron cientos y cientos las personas que comulgaron" (8).

Pero si espiritualmente el protestantismo y el judaísmo avivan el sentimiento y despiertan la fe, -cosa que constataría más tarde Miguel Delibes, y que había visto como necesaria para rejuvenecer el catolicismo español otro granadino, Ganivet-, también es el protestantismo, y concretamente la iglesia metodista, la que fomenta el alcoholismo al imponer la ley seca. Dice Lorca:

"New York es hoy, por causa de la prohibición, el sitio donde se bebe más del mundo. Hay infinidad de industrias dedicadas al alcohol y a

envenenar a la gente, porque hacen vinos de madera y de sustancias químicas que dejan ciegas a las gentes o los (sic) corroe el riñón. ¡Oh horror! Claro está que esto es una imposición de la odiosa iglesia metodista muchísimo peor que los jesuitas españoles en la fase histórica actual" (9).

De los rasgos puramente estéticos pasamos otra vez a las consideraciones sociales acerca del protestantismo. Y tanto en uno como en otro aspecto el protestantismo norteamericano o sus seguidores reciben de Lorca los duros calificativos de "idiotas", "ridículo" y "odioso". De manera que podríamos concluir que en Lorca hay una decidida apología del catolicismo y una denostada calificación del protestantismo. Tal antítesis está hecha desde una doble perspectiva: estética y sociopolítica. Y nunca se apoyará su opinión en fundamentos doctrinales. Amigo de las formas y el folklore, para Lorca el protestantismo resulta estéticamente inconcebible; y desde el punto de vista sociopolítico -rasgo éste que a partir de entonces se acentuaría sobre todo en el teatro-, la religión reformada de los norteamericanos propició la esclavitud negra y fomentó el alcoholismo. En esta visión negativa del fenómeno, Lorca se sitúa a una inmensa distancia de Ramiro de Maeztu, quien fundamentó el panorama sociopolítico de Norteamérica en "la ética protestante", según la tesis de Weber. Sólo cuatro o cinco años antes de ir el granadino a Nueva York, el escritor vasco difundía en periódicos y revistas los mecanismos que habían contribuido al progreso americano. Sin embargo en Lorca no percibimos el más leve atisbo de lo que Maeztu denominó "el sentido reverencial del dinero"; todo lo contrario: "huracanes de oro y gemidos de obreros parados" (10), son sensaciones percibidas por Lorca en la "salvaje" Norteamérica.

NOTAS

1. Obras completas, Madrid, Aguilar, decimosexta edición, 1971, p. 496.
2. Federico García Lorca escribe a su familia desde Nueva York y La Habana (1929-1930), edición de Christopher Maurer, en la revista Poesía, núm. 23-24, Ministerio de Cultura, diciembre de 1986, p. 86.

Miguel García Posada comentó esta carta en cierta ocasión y puso en relación la navidad andaluza evocada en ella con el poema "Nacimiento de Cristo". Vid. "Ocho cartas inéditas: a su familia", en Trece de Nieve, 2ª época, núm. 1-2, homenaje a García Lorca, diciembre de 1976, p. 63.

3. Revista Poesía ya citada, p. 118.
4. Obras completas, citadas, pp. 1704-1705. La "Oda al rey de Harlem" es el poema más significativo de los dedicados a los negros.

Este maniqueísmo lorquiano parece necesitado de rectificación, pues en los puritanos no todo fue hipocresía o materialismo y explotación. José María Pemán, nada afecto de protestantismo, dijo en una ocasión que en el Mayflowers más que economía había idealismo romántico: "Los Estados Unidos nacen de una acción romántica e ideológica. El Mayflowers -"Flores de Mayo"- era un buque que transportaba un pequeño grupo idealista y puritano de 'padres peregrinos' que huía de la tiranía política y la severidad tributaria de Inglaterra. La economía tenía su parte en aquella fuga; aunque algo menos que el idealismo. Esto ya es dato para rectificar ciertas fichas demasiado simplistas" ("Un gran servicio histórico", en Artículos de Obras Completas, VI, Madrid, Escelicer, 1964, p. 777). Téngase en cuenta también la visión de Ramiro de Maeztu.

5. Poesía, citada, p. 47.
6. Ibidem. La manifestación de estos elogios al catolicismo y su liturgia dio pie al cardenal arzobispo de Toledo Marcelo González Martín para un artículo, oportunista y puramente divulgativo, publicado en la tercera de ABC y titulado "Lorca y la liturgia católica". Intencionadamente, don Marcelo utiliza las ideas estéticas de Lorca con el fin de recuperar al poeta para el catolicismo. Confunde hábilmente lo estético con lo ideológico-religioso (ABC, 26 de noviembre de 1989). Francisco Umbral considera que don Marcelo manipula al poeta pues: "utiliza el esteticismo barroco de Lorca para reclamarse de una iglesia en latín y purpurina, a lo Lefebvre" ("Lorca y don Marcelo", en El Mundo, 13 de diciembre de 1989, p. 9).
7. "Pero para que os deis cuenta de la libertad de conciencia de estos países, os diré que la madre de este chico es católica ferviente, el

padre protestante, él católico, y un primo que vive con ellos ateo puro, demagogo. Se llevan como los ángeles" (Poesía, citada, p. 58).

Al parecer, tales palabras, referidas a un caso familiar concreto, resultarían falseadas, no sabemos con qué fin, por el poeta. El chico en cuestión era Philip Cummings y al contemplar esa carta en 1984 declaró que lo dicho al respecto era "una fantasía... una galaxia de afirmaciones erróneas" porque toda la familia era protestante. (Vid la "Presentación" que hace el editor de las cartas, Christopher Maurer, en Poesía, p. 10.)

8. Poesía, citada, pp. 85-86.
9. Idem, p. 86.
10. "Danza de la muerte", de Poeta en Nueva York. La expresión de Maeztu ha de entenderse correctamente, conforme a lo expuesto en su lugar. Es decir, no como adoración del becerro de oro, sino como un bien propio que debe administrarse éticamente para servir a los demás.

JORGE GUILLEN

El poeta y profesor Jorge Guillén (1893-1984) nació en Valladolid. Conviene hacer notar esta circunstancia porque la historia trágica del protestantismo español tuvo en esta ciudad castellana y en la populosa y rica Sevilla su cuna y su sepulcro (1).

La punta de esa suerte histórica emerge en el poema "Cremación", de Guillén, por medio de la alusión al doctor Agustín Cazalla; quien después de ser predicador y capellán de Carlos V, se pasó con toda su familia al partido de aquellos que profesaban las ideas reformadas. Dicho poema pertenece a Aire nuestro. Homenaje, y dice así:

"¿Cremación de mi cadáver?
Qué espanto: suicidio póstumo
Por mí no me moriré.
Me morirán -aunque opongo
Mi lanza al Dragón, que yo
No he de vencer como el otro.
Auto de fe, no, jamás
Doctor Cazalla retórico.
Ni yo seré mi cadáver
Ni mi propio abismo afronto" (2).

En esta décima, estrofa breve por la que Jorge Guillén sintió alta estima, el poeta se opone rotundamente a la incineración de su cadáver. Para ello se sirve, entre otros recursos, de la mención del predicador en Castilla de la doctrina luterana, Agustín de Cazalla. Y establece una relación entre la eventual cremación de su cadáver y el auto de fe en que se consumó el cuerpo de ese propagador de la semilla herética.

Tal auto tuvo lugar el 21 de mayo, domingo de la Trinidad del año 1559, en la plaza Mayor. Según Menéndez y Pelayo "más de 2.000 personas

velaban en la plaza"(3). Cuenta también este eximio santanderino que la víspera del acontecimiento se le notificó a Cazalla la sentencia e inmediatamente dio muestras de arrepentimiento. Este giro del pensamiento, que con toda seguridad debió de ser menos por sinceridad que por temor al suplicio, modificó su forma de morir: en lugar de ser quemado vivo, fue ejecutado en el garrote y después consumido su cuerpo por las llamas (4).

Sobre este otro doctor vallisoletano que es Guillén no pesa tan trágica y angustiosa carga. Y de esta radical diferencia de coordenadas existenciales nace el adjetivo "retórico" del verso alusivo, que es justamente el soporte poético de la mención histórico-religiosa. En tal calificativo deposita Guillén su inflexible negativa a la cremación y se convierte en un altivo e irretractable Cazalla, pero "Cazalla retórico".

NOTAS

1. En estas ciudades y en sus respectivos contornos se formaron grupos protestantes de cierta organización y consistencia. Su descubrimiento produjo una fuerte reacción cuyo resultado final fueron los autos de fe de sendas capitales entre 1559 y 1561. "Entonces -dice Tellechea Idígoras- terminó el protestantismo español para varios siglos" (J. Ignacio Tellechea Idígoras, Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias, prólogo de Marcel Bataillon, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 29).
2. Aire nuestro. Homenaje, Barcelona, Barral editores, 1978, p. 526. El poema lo recoge también Joaquín Caro Romero, en el breve estudio y antología que es Jorge Guillén, Madrid, Epesa, 1974, p. 147.
3. Historia de los heterodoxos españoles I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1967, p. 953.
4. El único luterano que en tal auto murió sin abjurar de sus ideas fue el licenciado Herrezuelo, vecino de Toro. (Menéndez y Pelayo, Op. cit. p. 957). De modo que el impenitente y contumaz por antonomasia no sería Cazalla sino este bachiller de Toro, a quien inútilmente pretendió disuadir de su firmeza el mismo Cazalla.

DAMASO ALONSO

Este miembro de la Generación del 27 cuenta en su haber bibliográfico con una copiosísima producción, en la que se dan la mano el rigor de la investigación científica y la estética de la creación poética.

Después de los delicados poemas de juventud, Poemas puros, poemillas de la ciudad (1921), Damaso Alonso (1898-1990) publicó Hijos de la ira (1944), que es un grito de rabia ante la propia miseria y el dolor del mundo. En el mismo año que esa obra, de fecundo influjo en la poesía de posguerra, apareció también Oscura noticia. Y en 1955 salió a la luz Hombre y Dios.

En este libro, que luego reeditó juntamente con Oscura noticia en 1959, hay un poema cuyo contenido motiva la inclusión de Dámaso Alonso en nuestro trabajo. Se titula "Tercer comentario. (Recuerdos del colegio, 1909)". El poeta comienza con un verso donde confiesa la humilde condición actual, opuesta a las pretensiones pastoreales y misioneras de su infancia; y simbolizadas una y otras por el junco y el báculo respectivamente. Le dice a Dios en ese verso inicial: "Yo soy tu junco. Yo quise ser tu báculo" (1).

Después arranca un proceso de rememoración del sentimiento apostólico de su alma infantil, cuando era miembro del colegio de jesuitas Nuestra Señora del Recuerdo, de Madrid, donde cursó el bachillerato (2). El poeta Dámaso, que entonces tenía 11 años, evoca las representaciones, que hoy le parecen "groseras", de un Dios viejo, cansado y triste, existentes en una estampa que guardaba en un devocionario. Durante los largos minutos matinales que pasaba en la capilla y que precedían al desayuno, el joven colegial pensaba que el abatimiento y la tristeza de la faz divina venían provocados por la maldad de una "parva de heterodoxos", entre los que no podía faltar Lutero, que alternaba con Juliano el Apóstata, Voltaire y Lerroux. El alma noble del niño, sembraba de odio fervoroso a todo tipo de

disidencia ideológica, se sentía atravesada por una ráfaga de piedad y fervor militante; y el joven héroe apostólico se imaginaba sobre un trillo, triturador de esos herejes perdidos y causantes de la tristeza divina:

"Y aéreos corredores se abrían: yo avanzaba,
impertérrito héroe,
Sobre ¿un trillo estival?, erecto,
triturando una inmensa parva de heterodoxos,
réprobos, francmasones, con Juliano el Apóstata,
con Voltaire, con Lutero
(y con don Alejandro
Lerroux),
todos causantes de aquel cansancio entristecido
de la divina faz" (pp. 131-132)

La labor apostólica de este visionario obrero de la causa divina surtía unos efectos poderosos, pues todos los herejes abandonaban su condición de réprobos para integrarse en el seno de los conversos:

"Todos los heresiarcas se ponían en pie, juntás las manos.
y con cintas azules y blancas de congregantes, iban
a recibir, humildes, el bautismo, y la sagrada comunión" (p. 132).

Este poema no lo recoge el autor en la selección hecha personalmente en Poemas escogidos (3). Sin embargo, temáticamente es un poema singular debido a la escasísima presencia que la niñez del poeta ha dejado en su obra (4). Desde el punto de vista de nuestro estudio, su importancia es mayor, porque constituye una estimable muestra poética de la imagen de Lutero difundida, entonces, como en otras épocas, en los centros españoles de enseñanza y, podríamos decir, de indoctrinación. Aquí, en el poema, el reformador alemán convive en promiscuidad ideológica y cronológica con un pagano de la alta Edad Media, un deísta anticlerical del siglo XVIII y un republicano contemporáneo; enemigos, unos y otros, del Altar, y/o del Trono.

NOTAS

1. Oscura noticia y Hombre y Dios, Madrid, Espasa-Calpe (Colección Austral), 1952, p. 130.
2. Andrew Debicki dice que "cursa el bachillerato en colegios católicos de los alrededores de Madrid (colegio de los agustinos en el Escorial, colegio de nuestra Señora de los Recuerdos en Chamartín" (Dámaso Alonso, Madrid, Cátedra, 1974, p. 22).

Por su parte Ignacio Elizalde especifica que este último colegio era de jesuitas. (San Ignacio en la literatura, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca y FUE, 1983, p. 653.)

3. Madrid, Gredos (Antología Hispánica), 1969.
4. Miguel Jaroslaw Flys dice al respecto: "La niñez propia no deja huella profunda en la poesía de Dámaso Alonso. Apenas -dice refiriéndose a este poema- un recuerdo del colegio, de la monotonía de las mañanas pasadas en la capilla" (La poesía existencial de Dámaso Alonso, Madrid, Gredos (Estudio y Ensayos), 1968, p. 11).

CLAUDIO GUTIERREZ MARIN

Claudio Gutiérrez Marín es uno de los escritores protestantes que más destaca en el siglo XX. Es contemporáneo de los miembros de la llamada Generación del 27 y comparte con alguno de ellos la peripecia del exilio impuesto. Como es absolutamente desconocido fuera del campo evangélico, vamos a esbozar una biobibliografía. Para ello nos serviremos fundamentalmente de los datos que nos suministra el propio Gutiérrez Marín en una condensada autobiografía titulada Al servicio de Dios (Mi autobiografía) (1).

Nació en 1902 en las Minas de Riotinto, hoy Riotinto (Huelva). Era hijo de dos maestros que ejercieron su tarea docente en una escuela protestante existente en la localidad. Reseño esta circunstancia porque guarda estrecha relación con la localización de la novela de Concha Espina, El metal de los muertos, que habla precisamente de las escuelas evangélicas existentes en esa población onubense, transmutada en la obra de la escritora santanderina por el nombre de Nerva, como señalamos en el lugar oportuno.

Cuando Claudio cuenta con muy pocos años, sus padres se trasladan por diversas ciudades castellanas como Salamanca, Burgos y Madrid, presentes de algún modo en la obra de Gutiérrez Marín. Precisamente en la capital de España terminó el bachillerato en el Instituto San Isidro. Luego estudió Leyes y Letras y después recibiría el acta de ordenación pastoral en 1927. Ejerció como pastor en Málaga hasta que la guerra civil le obliga a trasladarse a Barcelona. Aquí, y por mediación del ministro de Guerra Indalecio Prieto, "con quien nos unía una estrecha amistad, pues el fue educado en nuestra fe religiosa" (2), Gutiérrez Marín formó parte del Departamento de Publicidad de la República.

Desempeñando esta función, editaba un Boletín de Información Religiosa que enviaba a los organismos religiosos europeos. En él dio

cuenta de los actos perpetrados por las tropas franquistas. Este compromiso con la República le obligaría a emigrar a México y nunca más ha vuelto a España.

Su obra podemos también dividirla, teniendo en cuenta el acontecimiento del exilio, en dos apartados: lo escrito en España y lo escrito en México. En el primer periodo predomina en su producción la literatura creativa, principalmente la poesía.

Las primeras composiciones poéticas aparecieron en el diario La Libertad, cuando aún era estudiante universitario. También siendo muy joven, en 1920, comenzó una ininterrumpida colaboración con el semanario protestante España Evangélica, que terminarían, uno y otra, con la guerra civil. En este órgano se encuentra disperso un gran número de poemas salidos de su pluma.

Además de esta publicación en prensa periódica, editó tres libros de poemas. El primero lleva un título poco sugerente poéticamente: Puede ser (Poemas de lo infinito) (1921) (3). Es el primer libro de un joven que aún no ha cumplido los veinte años. Y son perceptibles en él las huellas de sus lecturas, poco asimiladas aún. Es muy notable el eco de Bécquer en "Perlas blancas"; y es muy evidente también la atmósfera modernista en otros muchos poemas en que abundan los jardines con fuentes, estanques con cisnes, risas de surtidores, góndolas con canéforas... Y en "Sinfonía otoñal" es manifiesto el acento de la "Sonatina" de Rubén Darío.

A pesar de todo, al leer Puede ser notamos que hay ilusión juvenil, ansias de infinitud romántica; y sus poemas despiertan en el lector las esperanzas de estar ante un joven poeta con futuro. Manuel Machado le puso un prólogo, aséptico y circunstancial, que no niega la posibilidad de que esa poesía en ciernes cuaje en fruto. Como este poema de Manuel Machado nunca se ha puesto en relación con este autor protestante, lo vamos a reproducir. Su valor artístico es escaso:

"Yo le tengo que poner
a este hidalgo
mi prólogo, decir algo
de su libro. 'Puede ser'
Y aunque ahora no logro ver
lo que tiene
como es algo que viene,
mientras llega...
'Puede ser'."(p. 12) (4)

Dos años después del primer libro publicó El silencio de los crepúsculos (1923) (5). Aquí ya se han perdido un poco los signos modernistas, pero permanecen las ansias románticas de una vida mejor, más idealista, retirada y quieta. Como un romántico, en el silencio crepuscular sueña y siente en soledad sus ideales el joven Gutiérrez Marín.

Además de estos rasgos, este libro tiene una sección, "Lira Mística", que anuncia el tema religioso de Luz del camino (Poesía mística) (1924) (6), donde propone al hombre peregrino por esta vida un modelo imitable que es Cristo. Este poemario de 1924 inicia la ruta definitiva por la que discurrirá su producción poética: la ruta religiosa.

A esta primera etapa literaria pertenece también una colección de piezas de teatro, muy breves, cuyos títulos van al frente del volumen que los recoge: Más vale casarse que quemarse. Libertad. El fantasma de sí mismo. El primer pecado (7).

Mencionamos esta colección de obrillas porque entre los escritores protestantes el género teatral ha sido el más desestimado por considerarlo poco beneficioso espiritualmente. Gutiérrez Marín pretende quebrar esa opinión y dotar a sus obras de un contenido pedagógico que pueda "enriquecer las almas" (8).

La segunda etapa de su vida y de su obra transcurre en México. Y allí ha desarrollado una intensa y extensa labor pastoral. Pero al mismo tiempo ejercitó su vocación docente en diversas escuelas y centros educativos de enseñanza media y superior.

La obra nacida fuera de España pertenece casi toda al campo de la historiografía y de la teología, con títulos como Historia de la Reforma en España, Errores fundamentales del romanismo, Más allá de la muerte, etc. No faltan los folletos con fines espirituales y las traducciones de obras también de carácter religioso. Casi todo ello editado por la Casa Unida de Publicaciones entre 1942 y 1974.

Después de este justificable recorrido por la vida y obra de Gutiérrez Marín, hemos de centrarnos en nuestro tema y decir que en ninguno de los libros poéticos citados ha dejado huellas del protestantismo como asunto literario. Ha sido en las poesías dispersas por las páginas de la España Evangélica donde hemos oído las resonancias del canto elevado en honor de figuras que han adquirido relieve en la historia del protestantismo español moderno o contemporáneo.

Una de las más valiosas composiciones es la oda escrita a los primeros reformistas de España, titulada "Canto heroico a los reformadores españoles". En sus casi cincuenta versos se distinguen tres partes. La primera es una invitación a honrar la memoria de aquellos que sufrieron el martirio por defender la fe evangélica. Después viene el cuerpo central, que evoca a las más sobresalientes víctimas de la Inquisición, pertenecientes a los núcleos de Valladolid y Sevilla. Y lo hace en los versos alejandrinos que rehabilitó Darío, combinados en forma de serventesio. Dos de ellos quedan inexplicablemente cojos como se puede ver en este fragmento:

"España estuvo ciega, los labios clericales
la ahogaban con sus rezos, mientras, ¿lo olvidaréis?
bendecían sus manos las inquisitoriales

hogueras que enlutaron el siglo dieciséis.

El Corazón de España, hundido en la desgracia,
vio morir sacerdotes, estudiantes, obreros
y lo más florido de la aristocracia...
¿quién no te recuerda, Leonor de Cisneros?

Valladolid, tú fuiste la cuna sabedora
de tantas impiedades, ¿dirás cómo ascendían
al cielo, en forma mística de escala salvadora,
las fervidas plegarias de los que padecían?

Tú viste los martirios del noble san Román,
Carlos de Seso, Roja, los Pozo y los Vivero;
¡oh flores inmortales, pasto del huracán
fanático del clero!

Y tú, regia Sevilla, jardín maravilloso
de una España tan pobre, cuéntanos si no has visto
pasar en gran cortejo, humilde y victorioso,
a los iluminados discípulos de Cristo.

¿No sentiste una noche de Isabel de Baena
o María de Bohorques, la gentil sevillana,
vibrar la voz, ungida de cariñosa pena,
desde las miserables cárceles de Triana?

¿No viste la entereza de un Ponce de León,
la humildad de un Juan Gil, vencer la indescriptible
crueldad anticristiana de aquella Inquisición
abhorrecible?

¿Recuerdas cómo el héroe popular Julianillo
se acercó hasta la pira bendiciendo y cantando?

¡Empañó, gran Sevilla, tu cielo azul su brillo,
y hasta el sol aquel día se te ocultó llorando!"(9).

Dentro ya de la historia contemporánea hay otras dos figuras protestantes que recibieron el homenaje poético de Claudio: Francisco de Paula y Ruet y Manuel Carrasco.

A Ruet le dedicó un soneto conmemorativo del centenario de su nacimiento. Para comprenderlo mejor, conviene aclarar que este pastor protestante (1826-1878) nació en Barcelona. Era hijo de un oficial del ejército y llegó a ser corista de teatro. Como artista, ejercía en Turín cuando se convirtió al protestantismo por la predicación del pastor valdense Luis de Sanctis. Bajo su dirección volvió a Barcelona, según palabras de Jordi Ventura, "per efectuar la primera misió protestant ben organitzada de tot el segle passat . Dels seus esforços i dels homes que convertí sorgiria la base del 'actual' protestantismo hispanic" (10).

Este regreso a su ciudad natal y la predicación entusiasta provocarían el encarcelamiento y el destierro perpetuo. Tales sucesos, que tuvieron lugar a principios de 1856, encontraron eco en los periódicos; y Ruet, viéndose obligado a salir de España, buscó refugio en Gibraltar y luego en Argelia. Con la revolución de 1868, recomenzó su trabajo, ahora en Madrid. Aquí fundó con Manuel Carrasco la iglesia del Redentor, sita en la calle de la Beneficiencia, 18, donde mantiene su emplazamiento actual. La conversión y la fe que alentaba en el alma de este "hereje catalán" motivaron a Gutiérrez Marín a escribir el soneto "En el enterramiento de don Francisco de Paula y Ruet", que dice así:

"Fue en la tierra inmortal de la Poesía
donde cambió de rumbo su destino,
y de cantar al mundo, su alma, vino
a ser cantora de su Dios, un día.

La Cruz le instó a seguir la estrecha vía

trazada por Jesús. El peregrino
tornó a su viejo hogar, y España ardía
en el fuego fatal del rey 'Cretino';

mas ved al paladín romper el yugo
del brazo clerical, el gran verdugo
que en tanto crimen su conciencia baña,

para ensalzar a Dios con fe sincera,
sin temor ni al destierro ni a la hoguera,
y al fin vencer, ¡por Cristo y por España!" (11).

Se distinguen en el poema las dos partes que es frecuente encontrar en los sonetos: los cuartetos recogen el cambio de profesión y la vuelta a España, y los tercetos, la valiente defensa que hizo de la fe protestante en la España, dominada por el brazo clerical, del rey "Cretino", a la sazón, el rey consorte Francisco de Asís, de nula personalidad y con quien había contraído matrimonio Isabel II en 1946.

No debemos pasar por alto el hecho de que el soneto testimonie uno de los aspectos más significativos de los protestantes españoles en general y de sus dirigentes en particular, cual es el del patriotismo. Ha sido un tópico arraigadísimo considerar que el protestantismo estaba reñido con la españolidad; a esta fijación han contribuido no sólo los predicadores, aunque estos fundamentalmente, sino también algunos escritores sedicentes liberales, como hemos visto en Juan Valera. Quizá por esto los protestantes eran sensibles a esta "expatriación" infundada y trataban de contrarrestarla con declaraciones como la que nos brinda el rotundo verso final.

El mismo patriotismo sincero e idéntica esperanza en que fructificaría la simiente protestante en España se advierten en la composición escrita con motivo del fallecimiento del pastor Manuel Carrasco. Este evangélico fue también figura destacada en el mundo

protestante y estuvo estrechamente unido en su actividad a los inicios pastorales de Gutiérrez Marín. Precisamente fue en la iglesia de Málaga, gobernada por Carrasco, donde se inició la labor espiritual del autor, primero como ayudante de Carrasco y luego como sucesor en el cargo, después de su retiro (12).

Pues bien, Cristo y España fueron para el viejo pastor Manuel Carrasco los dos extremos del eje de su ministerio, y a ellos se entregó con la fe indomable y valiente de un Lutero. He aquí el elogioso poema fúnebre titulado "En memoria de D. Manuel Carrasco". Fue enterrado el 25 de septiembre de 1927.

"Dulcemente,
como se apaga el resplandor del día
en brazos de la noche, y el torrente
de luz y de armonía
se pierde en lo infinito, este guerrero,
que hizo tamblar los ídolos paganos
con la fe y el valor de aquel Lutero,
excelso paladín de los cristianos,
para siempre partió... Cante la historia
del Cristianismo un salmo a la memoria
de su vida mejor; cante al asceta
que supo describir sendas de gloria
con el verbo entusiasta del profeta;
cante al patriota humilde, al veterano
que amó la libertad sin fingimiento,
porque la viera, ¡oh tiempo tan lejano!,
lanzar su grito de victoria al viento.

Y un día nos contó: 'son mis amores
Cristo y España' y luego humildemente,
supo exclamar: '¡qué lástima de flores
holladas por el pueblo indiferente!...

¡Pero sembrad, sembrad! Nunca se aflige
el corazón que espera en el mañana;
la voluntad de Dios todo lo rige,
la voluntad de Dios todo lo allana...'

Calló su voz, y como golondrina
que ama el remanso de su hogar perdido,
el alma libre huyó hacia la divina
morada celestial, ¡su dulce nido!" (13).

El loco empeño de la evangelización de España tampoco está ausente de "La libertad de cultos", grito jubiloso surgido al proclamar el gobierno republicano esa libertad de conciencia. Late en él la sentida emoción de quien habiendo tenido constreñida la manifestación pública de su sentir religioso ve que se abren de par en par las puertas de la libertad para poder ejercer el mandato evangélico de la predicación. Joven entonces y pletórico de fe, Gutiérrez Marín exhorta con brío a los jóvenes protestantes para que lleven a cabo una cruzada de evangelización en nuestra patria, abierta ya a la libertad:

"¡Se han roto las cadenas de esclavitud, hermanos!
Los hierros que forjaron, sin pena, los tiranos,
a nuestras plantas yacen. ¡Oh, amanecer de gloria!
España, hoy te incorporas al paso de la Historia.

Parece que se rompe de gozo el corazón
parece que soñamos locuras... ¡Oh, emoción
que experimenta el alma del pobre presidiario
cuando, libre, abandona su celda y su calvario!

Mordaza maldecida,
la esclavitud es muerte, la libertad es vida.
Rompe el silencio tan obligado: ¡Hablemos!
La inercia de las manos sacudamos: ¡Sembremos!

La tierra, nuestra patria, nos lo reclama. Oíd
su voz de madre augusta: honradme, combatid.
Hagamos ver que somos libres, ¡a la cruzada!,
Jesús es nuestro jefe; la Biblia nuestra espada!

Y en el divino anhelo de una santa avaricia,
combatamos el vicio y hundamos la injusticia.
Juventudes cristianas de corazón de fuego,
no olvidéis que es España quien os dirige el ruego.

¡Ya somos hombres! Alas, alas del corazón,
llevad mi gratitud a Dios, en oración.
¡Conciencia, ya eres libre! Hermanos, salud
el trinfo de este día: ¡Viva la libertad!" (14).

El poema, que se publicó a los tres meses escasos de la proclamación de la segunda República, es muy significativo porque se eleva como ejemplo de la alineación ideológica que históricamente ha tenido el protestantismo español y más concretamente Gutiérrez Marín (15). La libertad ha sido su bandera, y su poesía tiene la fuerza encendida de una proclama gozosa en pro de esa libertad que viene de la mano del gobierno republicano (16). Ese compromiso con la libertad obligaría a salir forzosamente de España a este recio y comprometido poeta protestante.

NOTAS

1. México, Casa Unida de Publicaciones, 1983, 30 pp.
2. Al servicio de Dios..., p. 18. "Había sido alumno de una escuela evangélica en Bilbao" testimonia también otro protestante: Samuel Vila (David Muniesa, Samuel Vila: una fe contra un imperio, Tarrasa, Clie, 1979, p. 154).
3. Madrid, Imprenta de Miguel Pulido, Bravo Murillo, 72, s.a. (pero 1921).
4. El poema aparece recogido bajo el título "Dos palabras" en Manuel y Antonio Machado, Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1978, pp. 197-198.
5. Madrid, Imprenta de Miguel Pulido, Bravo Murillo, 72, s.a. (pero 1923).
6. Madrid, Imprenta de G. Hernández y Galo Sáez, 1924.
7. Málaga, Imprenta Zambrana, s.a., (pero posterior a los libros de poesía reseñados), 105 pp.
8. Op. cit., p. 105.
9. España Evangélica, VII, núm. 325, 15 de abril de 1926, p. 117.
10. Els Heretges Catalans, Barcelona, Ed. Selecta, 1976, p. 197. También informan sobre Ruet, Samuel Vila y Darío A. Santamaría, Enciclopedia ilustrada de historia de la Iglesia, Tarrasa, Clie, 1979, p. 516. Sobre el obituario de Ruet, vid. La Luz, núm. 10, 30 de noviembre, de 1878, pp. 169-172.
11. España Evangélica, VII, núm. 353, 28 de octubre de 1926, p. 348. En el mismo número (pp. 347-348) hay un artículo titulado "La Segunda Reforma en España. El pastor Ruet". Va firmado por las iniciales J.F. que deben de corresponder a Jorge Fliedner y en él se traza una semblanza del cantor catalán.
12. Vid. Al servicio de Dios, citada, p. 14.
13. España Evangélica, VIII, núm. 401, 29 de septiembre de 1927, p. 311. En el mismo número (pp. 309-310) se glosa la vida del pastor Carrasco: "In memoriam Manuel Carrasco". Va firmado por C.G.M. iniciales que corresponden al autor.
14. España Evangélica, XII, núm. 592, 4 de septiembre de 1931, p. 165.

15. Refiriéndose a nuestro siglo XX, Juan Bautista Vilar escribe lo siguiente: "Ante el levantamiento del general Franco en julio de 1936 la actitud de los protestantes españoles fue favorable a la República, por entender que de su permanencia dependía su existencia como minoría religiosa con plenitud de derechos" ("Los protestantes españoles ante la guerra civil (1936-1939)", en Cuenta y Razón, núm. 21, septiembre-diciembre, 1985, p. 216).
16. "El protestantismo -dijo en otra ocasión- es democracia, no vulgaridad ni incultura. El protestantismo es libertad, no guadaña de pensamientos nobles y mordaza de esperanzas redentoras" (En el folleto, La verdad sobre el protestantismo, Madrid, Editorial Juan de Valdés, 1935, p. 11).

Con el grito "¡Viva la libertad!" se cierra también la breve pieza teatral en un acto titulada Libertad, contenida en el volumen citado en nota 7.

JOSE GORRIA AGUIRRE DE ZABALA

NO puedo dar muchas señas de este hombre de fe reformada. Los anónimos compiladores de la Antología de poesía cristiana, de confesión protestante, incluyen algunos poemas de este autor, y en la breve presentación de su personalidad dicen:

"Aguirre de Zabala fue polemista muy en boga en la tercera década de este siglo. Antiguo clérigo, al convertirse al cristianismo evangélico dejó la Iglesia de Roma y fue pastor de la Iglesia Evangélica Española en Zaragoza (España) y evangelista que visitó diversas iglesias evangélicas en su patria donde era apreciado por su arrebatadora elocuencia" (1).

La citada Antología recoge cinco de sus poemas, pero no indica la procedencia. Cuatro de ellos son de carácter satírico y critican ciertos aspectos relativos al modo de vivir la religión en España. El que lleva por título "Verá usted, señor canónigo", es una especie de carta enviada por José Gorría a un canónigo, y autobiográficamente narra el paso del catolicismo al protestantismo. Se distinguen dos partes. La primera, relativa a la infancia, cuenta su vida vinculada a la religión católica en cuyo seno cumplía como monaguillo. La segunda es el cambio de fe provocado por la lectura de la Biblia. José Gorría descubre en el texto sagrado que en él no están prescritos ni misas ni novenas para la salvación; y que tampoco se habla del purgatorio, ni de confesionarios, ni de procesiones, ni de imágenes a las que se deba tributar culto. Citamos los veinte últimos versos en que expone este descubrimiento y el paso consecuente a la fe protestante:

"En ella vi al momento, entre otras cosas buenas,
que no se salva el alma con misas y novenas,
y, después de mil vueltas, exclamé convencido:
¿Con que no hay purgatorio? Pues nos hemos lucido.

¡Y tantos como daban moneditas de cobre
para que no sufriera su abuelita la pobre!...
La voz de la conciencia me acusaba implacable:
Dos céntimos cobrabas. Eres un miserable.
Proseguí con ahinco mis investigaciones
sin ver confesionarios ni encontrar procesiones.
El culto a las imágenes no lo hallé en ningún lado,
pero vi un mandamiento un poquito cambiado...
Por estas y otras cosas, que comprendí al instante,
no tuve más remedio que hacerme protestante,
y sepa usted que aquello, que yo busqué con gana,
no estaba ni en mi Biblia... ni en la Biblia romana" (2).

El verso alejandrino, tan propio de los poetas del mester de clerecía, así como el tono satírico-burlesco y realista nos recuerdan a otro clérigo, censor de los abusos de la sociedad cristiana de su tiempo: el poeta Juan Ruiz, Arcipreste de Hita.

NOTAS

1. ~~WAA~~ Antología de poesía cristiana (siglos XII al XX), Tarrasa, Clie, 1985, p. 499. Aquí ni siquiera se menciona el nombre completo del autor, tan sólo Aguirre de Zabala. Parece que este pastor protestante tuvo una relación epistolar con otra personalidad evangélica, el general Juan Labrador Sánchez (1855-1935), gaditano que se vio envuelto en un ruidoso proceso debido a su credo reformado.

Acerca de la relación de Labrador y Aguirre de Zabala, he visto publicado el texto de una postal, enviada por el militar al reverendo, en la revista España Evangélica - Carta Circular, núm. 271, marzo-abril, 1986, p. 7, con el título de "Iglesia Evangélica Española. El general Labrador".

2. Antología de la poesía cristiana, p. 501. Referente a la alteración de los mandamientos que menciona ya al final del poema, he de decir que no hay correspondencia en la ordenación de los mandamientos entre los catecismos católicos y protestantes. El desajuste se produce en el segundo, que para los protestantes no es, como para los católicos, "No tomarás el nombre de Dios en vano", sino que advierte contra la creación de imágenes y esculturas y la idolatría. (Véase Juan Aventrot, El catecismo de Heidelberg, publicado por..., en 1628, reedición de 1952, sin datos de imprenta, pp. 92-93).

CARLOS EDMUNDO DEORY

Nacido en Cádiz (1923), este poeta no ha alcanzado la notoriedad que corresponde a su poesía. Fue fundador en 1945, y en compañía de Eduardo Chicharro, de un movimiento poético llamado "Postismo", un fenómeno literario cuya audacia y frescura expresivas significaron un vínculo con el surrealismo francés.

Este sorprendente poeta ha publicado varios libros de poesía, de prosa y de ensayos y ha viajado por diversos continentes. Reside desde 1955 en Francia y desde esta situación de exiliado está escrito el poema "Entierro del pasaporte", perteneciente a La flauta prohibida (1979). En él encontramos una alusión al hecho de ser protestante en España que pone de manifiesto el grave y punible delito social que esto suponía. Los cuartetos primeros del poema dicen con ironía mordaz, no exenta de prosaísmo:

"Si yo fuera a mi pueblo cualquier día
de estos que corren en la pax hispana
me meterían en chirona ¡vaya gana!
Más vale que acumule rebeldía
para más tarde sin hacerme el guapo
descorbatado aunque con pantalón
Mejor no habérselas con la gestapo
de mi país cristiano y no masón
¿Soy yo masticalunas pederasta
protestante? ¿qué mal he cometido?
No lo sé exactamente pero basta
que me vean el pelo y el vestido
levantando sospechas en la calle
para que se mande confesar
lo que por más que me lo calle
en el pensar se nota en el andar" (1).

Pocas palabras son suficientes para denunciar que confesarse protestante en este "país cristiano" suponía adscribirse al grupo de los perdularios de más baja condición, equiparable en su rango al de los pederastas o masticáunas.

NOTAS

1. La flauta prohibida, Madrid, Zero, 1979, p. 110.

MANUEL MANTERO

Este sevillano (1930) forma parte del grupo de escritores que a final de la década de los años 50 comienza a superar la poesía social. Pienso en Angel González, Gil de Biedma, José Angel Valente, Claudio Rodríguez, Caballero Bonald, Carlos Barral...

El escritor y poeta Antonio Hernández afirmaba en 1978 que Mantero "es una de las voces más personales e importante de nuestro momento poético" (1). Sin embargo no goza del reconocimiento dispensado a esos poetas de su promoción que hemos mencionado. Y cabe añadir que el propio Mantero no se considera perteneciente a la "Generación poética del 50 (o del 60)", según declaración hecha en el poema así titulado (2).

Cuenta en su haber con una decena aproximada de títulos. Unos de creación, como Tiempo del hombre (1960), Premio Nacional de Literatura; o Misa solemne, premiado con el Fastenrath en 1966. Otros pertenecen al campo de la crítica literaria sobre la poesía española contemporánea. El más reciente, Poetas españoles de posguerra (1986).

Ha ejercido la docencia en las universidades de Sevilla y Madrid. Actualmente reside en Norteamérica, donde es profesor de Literatura Española. Mantero es sensible al tema religioso, y en los poemas escritos durante su estancia en Estados Unidos hemos hallado algunas muestras sociorreligiosas relativas al protestantismo. Están contenidos en dos composiciones del libro Poemas escogidos (1967-1971). La primera se titula "Dios"; y con la ironía que le es propia se acerca en él al plural ropaje religioso con que en Norteamérica revisten los hombres a Dios. Partiendo del hecho constatable de que la naturaleza y el hombre son iguales en todas partes, por ejemplo igual que en España o que en Madrid, la diversidad de credos o de confesiones, "cuarenta y ocho" dice exactamente, parece más capricho humano que voluntad divina (3). La segunda parte del poema es así:

"Aquí también existe Dios,
bastante. Hay cuarenta y ocho confesiones religiosas
en delicada difusión celeste:

United Missionary,

Nazarene,

Mormón,

Roman Catholic,

Congregational,

Church of God in Christ,

Bapatist,

Bible

Reformed,

Christian Reformed,

Evangelical Reformed,

Lutheran,

Mennonite,

Episcopal,

Friends (Quakers),

Greek Ortodox

Methodist United,

Old Catholic,

Unitarian,

Jewish

Adventist,

etc. (p. 270) (4).

A la enumeración expuesta sigue este comentario irónico:

Estoy contento. Puedo.

elegir ritos, denominaciones,

puedo vestir, oh Dios, para ir a verte,

el color más hermoso entre cuarenta y ocho

a cual más sabio en garantías: qué

vestuario mágico... ¿Quién dijo
que lo que quieres Tú es amar desnudo?" (p. 270).

Esta pluralidad denominacional parece capaz de experimentar divisiones infinitas, pues en el segundo poema, "Becqueriana en Michigan", incluido en el mismo libro, encontramos a una mujer que pertenece a la "Sexta Iglesia Reformada"; y que se acerca a la casa del poeta para pedirle el óbolo:

"La hierba esta mañana,
tenía un verde milagroso, un verde
que jamás vi. Sólo en mi infancia
recuerdo un verde parecido,
tembloroso de música y de agua,
pero no igual. En vano que lo explique
o pinte. Esta mañana
la hierba, para el pie de una mujer
estaba preparada.

De una mujer que tras pasar el prado
llamó a la puerta de mi casa,
'good morming!', escupió, y pidió mi óbolo
para la Sexta Iglesia Reformada" (p. 288).

El poema presenta un contraste entre la suavidad con que la naturaleza ha alfombrado el paso a la postulante y la exigente presencia de ésta. Tal antítesis subraya la mordacidad del título.

NOTAS

1. Antonio Hernández, Una promoción desheredada: la poética del 50, Madrid, Zero, 1978, p. 195.
2. Manuel Mantero, Poesía (1958-1971), Barcelona, Plaza y Janés, 1972, p. 268.
3. Este número de confesiones coincide con el número de estrellas blancas que sobre fondo azul forman la bandera nacional de los Estados Unidos. Recordemos a propósito el título de otro poeta andaluz, Rafael Alberti, 13 bandas y 48 estrellas, publicado en 1936.

El número de denominaciones es más simbólico que real, pues según consta en USA y yo, de Miguel Delibes, "en Estados Unidos coexisten cerca de trescientas religiones diferentes" (Barcelona, Destino, (Ancora y Delfín), 1980, p. 146. Véase lo que dijimos a este respecto al hablar de Delibes).

4. Tomado del libro Poesía (1958-1971), citado.

PEDRO GIMFERRER

El barcelonés Pedro Gimferrer (1945) es uno de los más egregios representantes de la poesía española actual. Desde 1963 hasta 1970 publicó cuatro libros en castellano. Y a partir de la última fecha ha utilizado la lengua vernácula para el ejercicio de la poesía, actividad que él entiende como "una tarea de conocimiento por la palabra" (1).

Entre los títulos en castellano, Arde el mar (1966), que fue su segunda obra poética y recibió el Premio Nacional, "resultó ser un libro clave -el libro clave- de la nueva hornada poética", según José Olivio Jiménez (2). A él pertenece el poema del que nos vamos a ocupar: "Invocación en Ginebra".

Según el propio autor, esta composición "data del verano del 63" (3). Como todo el libro, este poema está elaborado evitando el discurso lógico, rompiendo con la expresión controlada racionalmente y dando lugar a la escritura "casi automática"; rasgo éste que es característico de los poetas "novísimos" según denominación de Castellet (4).

A pesar de la apariencia caótica de la materia poética, en "Invocación en Ginebra" hay tres partes temática y tipográficamente distinguibles. La primera se refiere a la etapa colegial de Gimferrer; la segunda es la llegada del autor al jardín que la ciudad de Ginebra tiene dedicado al protestante escritor francés Agrippa D'Aubigné; y la tercera es propiamente la invocación hecha a este escritor hugonote y que da título al poema (5).

La llegada de Gimferrer al jardín de Agrippa remueve los recuerdos religiosos de su vida colegial. Y es precisamente la exaltada fe calvinista del poeta francés la que rescata del olvido la palabrería insuflada al colegial acerca del protestantismo.

Comienza el poema con unas palabras entrecomilladas con las que alguien -¿la voz de un profesor?- valora el talante del protestantismo como forma existencial. Inmediatamente después, Gimferrer reprueba ese juicio con la expresividad que produce el encabalgamiento del tercer verso que da paso a serie de elementos y acciones caóticamente dispuestos. A pesar del desorden literario del discurso, es fácil abocetar un cuadro con la vida y las ideas religiosas del colegio. Sobresalen claramente el rezo del rosario y el deber de confesarse los primeros viernes de mes.

El que más relieve alcanza es el acto de la confesión. Salta este hecho de forma obsesiva y machacona y de esa manera Gimferrer refleja acertadamente la pulsación reiterativa que producía en la conciencia el eventual incumplimiento de ese deber:

"En la protesta -respondió sincero-
se vive con mayor desenvoltura,
más para bien morir..."

Palabrería

tiempo atrás insuflada, tiza en pizarra virgen,
no recordáis, colegio, en fila india,
mas para bien morir, fútbol, santo rosario,
pese a Lutero, mens in corpore, es lo justo,
la católica, madre, cuántos días, primer viernes,
te confesaste, y era -pese a Lutero- un corredor y al fondo
rejas labradas, ébano, caoba,
qué sé yo, sándalo, roble, nogal, pino,
madera, daba igual, labrada, beso
a la estola -¿o manípulo?-, a la cruz
dorada -¿o más bien amito?- y después, cuántos días,
dónde, con quién, por cuánto tiempo, qué,
quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.
Pese a Lutero.

Y en cuanto a Calvino
ya se sabe, es notorio, Miguel Servet,
tan fielmente descrito por el eximio Menéndez y Pelayo
-¿te confesaste?- en el tomo cuarto de los Heterodoxos (6).

Es muy significativo que el rezo del rosario y la confesión, actos religiosos tan típicos de los colegios en los años cincuenta y sesenta, encuentren como contrapunto el nombre de Lutero en la expresión "pese a Lutero". Este sintagma pone de relieve la oposición al reformador sajón -como a todos- existente en el colegio y la huella que esta animadversión dejó en el colegial.

Si el rosario y la confesión se hacían a despecho de Lutero, la reprobación más enconada de Calvino se encontraba en los Heterodoxos de don Marcelino.

La segunda parte, decíamos, era el "encuentro" con Agrippa D'Aubigné. Este recio militante del protestantismo, de encendido verbo anticatólico, se vio obligado a huir desde Francia a la vieja ciudad de Ginebra, tan receptiva para todos los disidentes europeos (7). El descubrimiento del poeta clásico produjo en el barcelonés un confesado enamoramiento estético y desde esta admiración surge la invocación de la tercera parte.

La condición ideológica del Gimferrer de Ginebra es bien distinta de la que le rodeaba en el colegio. Ahora ha limpiado aquel jardín de su infancia de la hojarasca religiosa y ha restituido a su dueño toda la "palabrería tiempo atrás insuflada". Su nueva situación es otro jardín semejante al de Agrippa. Sin embargo carece de los elementos que a aquél le son propios: de la fe crepitante del hugonote, del nombre que ostenta en jardín y de la fama del autor de los alejandrinos de Les Tragiques. Gimferrer aparece ahora como un hombre "olvidado, sin fe", que ha pasado "de la infancia al silencio". Y desde esta situación apela a Agrippa para que su Dios le acepte así, anónimo, sin nombre, mortal, según redondea el alejandrino que a modo de homenaje cierra magníficamente el poema:

"Viejo y querido Agrippa, restituyo
- o vermine espagnolle, no, no soy san Ignacio-
restituyo la voz, el jardín de mi infancia,
ya sin espectros, libre, puro, etéreo,
llega, Agrippa, conmigo,

se diría
este jardín callado de Ginebra
que hoy ostenta tu nombre

oh jardín de mis años,
oh jardín de mis años y quién sabe
dónde mi nombre, Agrippa, mi recuerdo,
lo que fui entonces, lo que seré, en qué calle,
en qué terraza angosta, en qué playa o destierro,
olvidado, sin fe, no así tu historia,
pese a Lutero, dónde, de mi infancia al silencio,
oh jardín de mis años, lo que soy, lo que fui,
algo me aguarda, cuándo, Agrippa, muerte,
primer viernes, y aún sin confesarme
quibus auxiliis, cur, pese a Lutero,
tened piedad de mí, mi colegio, mis versos.
hoy en Ginebra, vivo, todo pasó, escuchadme,
no responden, no hay eco, dónde mis verdes años,
tened piedad de mí, hombre soy, he vivido,
Agrippa d' Aubigné, séme benigno, que tu Dios acepte
la derramada rosa de mi sangre mortal. (p. 23).

Finalizamos diciendo que no he visto por ninguna parte la idea observada por Angel Valbuena Prat, para quien el poema es "una protesta en Ginebra donde se siente católico frente a Lutero" (8). Todo lo contrario. Gimferrer declara: "no soy san Ignacio".

NOTAS

1. Joven poesía española. Antología, Edición de Concepción G. Moral y Rosa María Pereda, Madrid, Cátedra, 4ª edición, 1985, p. 180.
2. "Redescubrimiento de la poesía: Arde el mar de Pedro Gimferrer", en Historia y crítica de la literatura española, al cuidado de Francisco Rico, t. VIII, Epoca contemporánea: 1939-1980, Barcelona, Crítica, 1980, p. 306.
3. Pere Gimferrer, Poemas: 1963-1969, Madrid, Visor, 1979, P. 11.

4. Véase el tomo citado de Historia y crítica de la literatura española, p. 302.

5. Theodore-Agrippa D'Aubigné nació en Saintonge, en Francia, en 1550, y murió en Ginebra en 1630. Participó en las guerras de religión y pudo escapar de la persecución antiprotestante desatada la Noche de San Bartolomé. Además de una Historia universal, escribió Les Traiques, un poema épico de cerca de diez mil versos en pareados alejandrinos, donde ataca las ideas católicas y defiende las protestantes desde un exaltado sentimiento hugonote.

Cabe añadir que este poeta ocupaba unas líneas en los manuales de bachiller dedicados al estudio de la literatura francesa. Como el poema de Gimferrer hace referencia a una época de colegial, existe la posibilidad de que fuese la mención en el texto escolar el desencadenante posterior de la anécdota del poema. (Véase Walter Mangold, La Litterature française par les textes, Madrid, Mangold, 9ª edición, 1967, p. 41.)

6. Arde el mar, Madrid, Ciencia Nueva(Colección el Bardo), 2ª edición, 1968, pp. 21-22.

En esta edición el poema aún conserva la dedicatoria a José Angel Valente. En Poemas: 1963-1969, citada, ha desaparecido el nombre de este poeta. El propio Gimferrer nos dice que conoció a Valente precisamente en Ginebra y en 1963 ("Visiones desde Ginebra", en El País. Libros, 3 de marzo de 1985, p. 8).

7. Llegó a Ginebra en 1620 (Gustave Lanson, Histoire de la littérature française, Paris, Librairie Hachette, 1970, p. 367, n. 1).
8. Historia de la literarura española, IV, Barcelona, Gustavo Gili, 8ª edición corregida y ampliada, 1974, p. 1.108.

Añadiré que este pema lo recogió José Batlló en Antología de la nueva poesía española, Madrid, Ciencia Nueva, (El Bardo), 1968, pp. 118-120.

CONCLUSION

En este capítulo de recapitulación final recogemos las conclusiones generales en cuatro apartados: los dos primeros, repectivamente, para los reformadores y los reformados como tema literario; otro para ver la evolución que siguen Lutero y los protestantes en la literatura; y el cuarto para consignar algunos hallazgos novedosos.

LOS REFORMADORES: LUTERO Y CALVINO

De los reformadores del siglo XVI sólo han hallado eco y acogida los nombres de los dos grandes: Lutero y Calvino. Tímidamente se asoman Felipe Melanchthon (Federico Flíedner dio protagonismo en una desafortunada pieza teatral al que fue el gran contemporizador del cristianismo recientemente escindido, a ese teólogo alemán, amigo de Lutero y redactor de la Confesión de Augsburgo). De otros reformadores, suizos o escoceses (Zuinglio, Bullinguer, Müntzer, Knox...), apenas hallamos alguna mención perdida a Knox y a Zuinglio en Coloma y Pardo Bazán respectivamente. Y Müntzer aparece en Castelar, y sobre todo en López Aranda.

Y centrándonos en las figuras de Lutero y Calvino, hay que señalar que el reformador alemán es el único que acapara protagonismo y título de alguna obra literaria. En el último tercio del siglo XIX, Núñez de Arce fue el primero que vio al padre de la Reforma con el suficiente magna artítico como para motivar La visión de fray Martín, un poema extenso publicado en 1880. El afamado poeta vallisoletano reconstruyó artísticamente las dudas y vacilaciones, los temores y ansiedades que albergaba el alma atormentada del monje hasta declararse en rebelión contra Roma. En ese estado de zozobra e inquietud, fray Martín adquiere la luz suficiente para declararse en guerra contra Roma y desligarse del hábito que le oprime.

El éxito del poema fue clamoroso. Las ediciones se sucedieron, una

tras otra, en castellano y en el propio idioma de Lutero (1). No obstante, los espíritus más católicos censuraron el gusto de Núñez de Arce por haber hecho versos protestantes. Y la misma Pardo Bazán vio en fray Martín un Robespierre.

Algunos escritores y eruditos contemporáneos del autor no se contentaron con meras palabras de condena: el barcelonés Joaquín Rubió y Ors fue más allá y compuso Luter. Quadros historich-dramatichs en prosa y verso (1888) con el fin no confesado, pero evidente, de apagar los ecos resonantes de los versos de Núñez de Arce, que arrancaron los aplausos de propios y extraños. Su irrepresentada obra catalana perseguía además desacreditar la vida y la obra del reformador. Para Rubió y Ors, Lutero fue un traidor, un apóstata y un delirante fanático: traiciona a los campesinos, a quienes había involucrado en las revueltas sociales, pasándose al lado de los nobles y adulando sus métodos despóticos; rompe la obediencia a Roma y quebranta el voto de castidad casándose con una ex-monja; y la última voluntad, ya en la antesala de la muerte, le convierte en un ser diabólicamente cruel y fanático.

El tono militante del Luter de Rubió contrastaba con la ambigüedad calculada de Núñez de Arce y sobre todo con la imagen de Lutero que presentaba el pastor protestante Carlos Araujo Carretero en otro poema titulado La misión de fray Martín, cuya primera y única parte apareció en Zaragoza en 1885. El enfoque de Araujo, como el de Rubió, está hecho desde la fe profesada del autor. La misión de fray Martín es un canto épico a Lutero como liberador del pueblo oprimido y subyugado espiritualmente por Roma, cuyos pastores y vicarios han subvertido las verdades cristianas de los primeros siglos del cristianismo. Lutero es el nuevo Moisés que cumple la misión providencial de sacar al pueblo de la esclavitud. Araujo hace un retrato diametralmente opuesto al de Rubió. Al héroe moral y virtuoso, al liberador elegido por Dios se contrapone el ser fanático y diabólico que traiciona sus votos y adula a los príncipes alemanes. Tanto Araujo como Rubió hacen del tema bandera ideológica, y éste más que aquél.

Entre los dos extremos, el poema de Núñez de Arce es más aséptico. Navega por el mundo interior de la conciencia del Lutero prerrrupturista y hace psicología artística, evitando cautelosamente compromisos doctrinales en una época en que el color de la fe era caballo de batalla en España.

Ya en nuestro siglo hay otros tres autores literarios que también dan protagonismo literario a Martín Lutero. Y los tres eligen el género teatral. Son Ricardo López Aranda, José Camón Aznar y María Manuela Reina (2).

El primer drama que salió a la luz fue el de Camón Aznar (1969). Cuatro o cinco episodios importantes de la biografía del reformador proporcionan la materia escenificada en Lutero: la entrada en el convento, la fijación de las tesis en la catedral, el matrimonio y la guerra de los campesinos. La jactancia y el temperamento natural son para Camón los motivos que empujan al fraile agustino al desafío de los poderes civiles y religiosos. Y esa invencible fuerza de su sensualidad, tan ostensible en la apelación a la vida licenciosa y fornicaria que el autor pone en boca de Lutero, confiere a este reformador una imagen que permite incluir a Camón en la falange de los conservadores católicos no renovados por el Concilio.

El Lutero de este historiador y crítico metido a dramaturgo buscó apaciguar su ánimo, su intraquilidad espiritual, y se adentró por una senda que le condujo a una manera dolorosa de vivir la religión en la más terrible soledad existencial.

Los dramas de López Aranda y de Reina son los de más calidad artística. Tanto en uno como en otro, Lutero se encuentra emparejado y contrapuesto a dos personalidades contemporáneas. El cobarde de López Aranda es la antítesis del revolucionario social Tomás Müntzer. Su drama Yo, Martín Lutero, publicado en 1984, pero escrito en 1963, no esconde los turbios manejos políticos, sociales, económicos y religiosos en que se ve envuelto el movimiento de Lutero; y proyecta la imagen de un hombre que por

cobardía redujo su rebelión al campo de la conciencia personal, y se desentendió de la reforma social. El título del drama sugiere ya esa mea culpa que confiesa Lutero. Esta tesis es artísticamente válida, pero la historiografía no la comparte.

El Lutero de la joven escritora María Manuela Reina tiene un carácter y un modo de pensar que le convierten en el retrato literario más próximo a la verdadera personalidad de este hombre universal. La dramaturga cordobesa enfrenta a Lutero con Erasmo de Rotterdam, quien ostentaba y ostenta fama de intelectual prestigioso. El diálogo entre estos dos hombres nos deja ver a un Lutero que creía sinceramente estar en posesión de la verdad. Se muestra enérgico y activo en la denuncia del papado y los abusos eclesiásticos. Pero tampoco esconde su natural condición pecaminosa. Erasmo, por el contrario, carece de una fe templada y no tiene el coraje de tomar partido en aquella escisión religiosa. Es la frialdad, la cobardía, la falta de fe firme y la abstinencia enfermiza. En cambio en Lutero arde la pasión, natural y espiritual, el coraje y la fe: es el pecador y el hambriento de Dios.

Seis obras, entre poemas largos y piezas dramáticas, ha motivado en la literatura contemporánea peninsular la vida y la obra de Lutero (3). Si del reformador alemán pasamos al franco-suizo, hay que decir que Calvino, per se, ha recibido menos atención. Su persona no ha inspirado ninguna composición u obra en el marco cronológico que hemos delimitado (4). En nuestro estudio hemos podido constatar que siempre aparece asociado a la adversa fortuna del ilustre aragonés Miguel Servet y al trágico episodio que puso fin a su vida. Esta vinculación sin excepciones explica que la imagen que de él proyecta nuestra literatura contemporánea sea la de un Calvino intolerante, fanático, tirano, envidioso, contrario al progreso, represor, vituperable y deforme en lo moral y en lo físico; y con frecuencia como encarnación diabólica.

Al aparecer asociado y circunscrito al prendimiento y ejecución de Servet, se olvidan las otras facetas de su personalidad, como

sistematizador de la Reforma. Quedan ocultas sus contribuciones al desarrollo del espíritu capitalista basado en la ética. Y entendemos por espíritu capitalista lo que Max Weber quería expresarnos con tal acuñación: la moderación del impulso irracional al lucro. La ética calvinista estimuló las cualidades espirituales con vistas a evitar la caída en la especulación egoísta y carente de escrúpulos. Propendía al fomento de la sobriedad, de la perseverancia y la entrega al trabajo con el consiguiente desarrollo económico y social (5).

Desde este punto de vista Ramiro de Maeztu ha sido el único que en su amplia producción ha dado testimonio de que el bienestar y la riqueza, generalizable al conjunto de la sociedad norteamericana que él vio en los años veinte, era el fruto de la aplicación del principio ético calvinista al mundo laboral.

Queda oculta también la organización interna de las iglesias calvinistas que, con su carencia de jerarquía, y basadas en el principio del sacerdocio universal, engendró en su seno fuertes tendencias democráticas (6). Sin embargo, y contraria a esta tendencia, el predestinacionismo, doctrina tan típicamente calvinista, es el principio que en el drama de Echegaray, La muerte en los labios (1888), convierte a sus seguidores en represores ángeles de la muerte. Y el propio Calvino, en general, es un desalmado, espejo de tiranos y de taimados. Tal vez el más ecuaníme y neutral en punto a las relaciones Calvino-Servet y las trágicas consecuencias de todos conocidas haya sido Unamuno, quien en una breve consideración ad hoc dijo, como ya hicimos constar, que si no lo quemaron los católicos fue porque la ocasión no se les presentó propicia y a tiempo (7).

Y aún dentro de este episodio nuclear, la compleja red de circunstancias que envolvían el caso escapa a todos los acercamientos literarios que hemos tenido ocasión de examinar. Precismante esa falta de ecuanimidad que excepcionalmente confirma Unamuno, tiene su correlato historiográfico en el lado calvinista. Esta doble alineación que el tema

levanta es prueba de que existen "razones" en uno y otro lado de las partes implicadas. Pero todas las obras del periodo literario que nos ha correspondido analizar son parciales y tendenciosas; y artísticamente van desde las relativamente dignas, categoría que correspondería en exclusiva a Alfonso Sastre, hasta las absolutamente deplorables, tal es el caso del Miguel Servet de Mariano Sanz y Sanz; pasando por la mediocridad de Pompeyo Gener o el folletín fantasmagórico de José Echegaray. Efectivamente, en la trágica ejecución de Servet hubo víctimas y verdugos, pero el asunto no es de buenos y malos como nos hace ver la literatura contemporánea española.

LOS REFORMADOS

Y ahora dejemos las dos piedras angulares de la Reforma para destacar brevemente lo más sobresaliente en cuanto a los seguidores de la religión protestante. Echando la vista atrás, se elevan en el paisaje literario dos novelas de gran interés: Rosalía, de Galdós, y Libro de las memorias de las cosas, de Fernández Santos. Estas dos novelas, separadas por un siglo, son curiosamente complementarias. La primera planteaba el conflicto que ocasiona el proyecto de un matrimonio mixto católico-protestante entre Rosalía y Horacio Reynolds, agravado a su vez por el hecho de que el joven inglés es sacerdote protestante. La imposibilidad de llevar a buen término la voluntad de esa pareja y la conversión final de Horacio al catolicismo son hechos que el novelista carga de valor simbólico: Galdós auguraba con estos signos la suerte que esperaba en España a la semilla protestante que con tanto celo esparcían los misioneros extranjeros al amparo de la libertad religiosa consagrada en la Constitución de 1869.

Jesús Fernández Santos, por su parte, vino a certificar la predicción galdosiana presentándonos en esa novela artesanal la menguada cosecha que ha producido aquella semilla. Causas externas -como las dificultades políticas y gubernativas, con las consecuencias derivadas para el ejercicio del culto y las celebraciones religiosas propias-; factores sociológicos -como la animadversión estimulada muchas veces por las

autoridades locales, civiles o religiosas-; y causas de orden interno -como los que provenían de las diferencias existentes entre las diversas denominaciones protestantes o de la incapacidad del protestantismo español para incidir en lo temporal explican, según Libro de las memorias de las cosas, la escasez numérica de los seguidores del protestantismo en España y su falta de arraigo. El augurio de Galdós lo confirmó Fernández Santos y lo certifica la realidad actual.

El novelista canario creó un personaje singular y le adornó de altas cualidades intelectuales y morales, de tal modo que hay razones para pensar que un protestante de tan admirables virtudes podía ser perjudicial para su creador. Por su parte, Fernández Santos dio el protagonismo de su novela a una colectividad reformada con muchos de los problemas que han sido y son notas identificadoras del protestantismo español.

EVOLUCION DEL TEMA Y ACTITUDES

Por lo expuesto en los dos apartados anteriores se ve que el número de obras en las que reformadores o reformados ocupan un lugar relevante o principal no es muy elevado. Para lograr una imagen más completa tuvimos que ir a la rebusca de aquellas referencias sueltas o de personajes secundarios incluidos por los autores en su producción.

Pues bien, teniendo en cuenta la distribución del tema, tanto en esas obras, para nosotros, capitales, como en aquellas otras que sólo contienen alusiones sueltas, podemos trazar una línea evolutiva que permite dividir a los escritores en dos grupos: los nacidos en el siglo XIX y los que ya son hijos del siglo XX. Entre los primeros se incluyen las generaciones del 68 y del 98. Sesentayochistas y noventayochistas, dentro de la delgadez señalada del tema, conceden más espacio al protestantismo que los escritores nacidos en el siglo XX. Veamos la trayectoria en cada grupo.

1 La Generación del 68

Decía Clarín a propósito de sus contemporáneos: "Nuestros buenos novelistas tienen una afición decidida a la cuestión religiosa" (8). Efectivamente, los grandes escritores realistas del siglo XIX se preocuparon del conflicto entre católicos y racionalistas o entre católicos y judíos. Pero el único que dio entrada en una novela al conflicto católico-protestante fue Galdós, y lo hizo en secreto.

Hasta el descubrimiento de Rosalía, Gloria fue considerada como la representación más genuina del conflicto espiritual en la novela española (9). Sobre el asunto de su relegación y olvido ya apuntamos alguna de las razones. El signo de los tiempos coartaba a la mayoría y así lo vio con perspicacia y sagacidad el lúcido Clarín. El caso es que Rosalía se adelantó a Gloria, y estuvo ideológicamente más cercana a la circunstancia sociohistórica y religiosa del momento, cuando el protestantismo, y no el judaísmo, era causa de preocupación política y social en España.

En los demás escritores, el tema protestante ocupa un espacio reducido. Nos encontramos siempre con alusiones sueltas en libros de viajes o en episodios literarios que están más o menos vinculados con la anécdota principal.

Aunque, claro, hay algunas excepciones muy concretas y precisables, y, como tales excepciones, enormemente significativas: son las narraciones de Fernán Caballero, el cuento de Pardo Bazán o el diálogo de Clarín; obras todas de carácter menor y desatendidas por la crítica.

Desde el punto de vista sociológico, los protestantes aparecen en la generación del 68 con un signo predominantemente británico y contemporáneo. Tan sólo La Edad de Oro, de Pardo Bazán, se enmarca en un contexto histórico del siglo XVI alemán; y el Diálogo edificante, de Clarín, personifica en la capilla evangélica la dificultad contemporánea del protestantismo español. Pero en general todos los personajes de

confesión protestante encontrados en la gran novela realista son de procedencia anglosajona. Y cabe añadir además que casi ninguno de ellos goza de una convivencia entre españoles en la que su religión sea respetada o pase indiferente. Estos protestantes están vistos por los demás personajes con un prejuicio que puede dar lugar al recelo social y al rechazo jurídico y moral, y hasta a la agresión física (Fortunata y Jacinta). Hay, como siempre, notables excepciones, como la de doña Malvina en Tristana, a quien se encomienda la formación lingüística de la protagonista; y la de Annie en La sirena negra, cuyo credo, si por un lado provoca la renuncia al servicio de la criada vasca, no es óbice para que el rico Gaspar Montenegro le encomiende el cuidado de Rafaelín.

Claro está que con este comportamiento receloso u hostil los matrimonios mixtos católico-protestantes habían de ser escasísimos. Hemos encontrado dos proyectos matrimoniales, uno en Rosalía y otro en La prueba. En la primera, el fracaso es estrepitoso; sin embargo doña Emilia lleva a Mo y a Luis Portal a una unión tan discretamente que no sabemos por qué rito consumar el enlace (10).

Tampoco son frecuentes las conversiones. Cuando se registra algún cambio al credo reformado, se considera que el converso ha sido víctima del proselitismo y del mercadeo espiritual, así en La Tribuna; o está motivado por un oportunismo interesado. En este último caso, el cambio no modifica el interior de la persona sino sólo los hábitos sociales (recordemos el capataz de minas en El Intruso, de Blasco Ibáñez); o ni aun eso, como ocurre con el ex-clérigo José Bailón, de Torquemada en la hoquera.

Curiosamente, estas conversiones, que serían lógicas, puesto que el protestantismo se proponía ganar adeptos y echar raíces, son cuantitativamente menores que las que producen al catolicismo desde el protestantismo. Y además, los conversos que abandonan la religión reformada son social e intelectualmente más relevantes: recordemos los casos de la marquesa Virginia, de Fernán Caballero, y el culto y modélico

sacerdote Horacio Reynolds, de Galdós.

Estos pequeños detalles son testimonios sueltos y dispersos que la realidad histórica del protestantismo español, con su suerte adversa, no ha desmentido. Es como si la ficción y el mundo real coincidiesen en señalar por caminos distintos la escasa implantación que logró el protestantismo en la España del último tercio del siglo pasado.

Quizá la causa de este revés sufrido por los misioneros venidos a España haya que buscarla no sólo en las explicaciones etnológicas que nos suministran a veces los propios novelistas, sino en causas más profundas de tipo ideológico surgidas del particular decurso de nuestra historia como fuerza capaz de modelar la idiosincrasia y el talante religioso de nuestro pueblo.

Dijimos a propósito de Rosalía que un intelectual tan lúcido como Clarín supo penetrar en los mecanismos que mueven las reacciones sociales y comprender que el problema religioso de la segunda mitad del siglo XIX guardaba íntima relación con la falta de libertad de pensamiento. Creemos que esta idea es clave para comprender las actitudes religiosas de los más representativos novelistas de este grupo.

Arracimados, todos estos escritores, excepto Clarín mismo, hacen manifestación de fe católica basados en razones étnicas o estéticas. Así Alarcón, Valera, Galdós, la Pardo o el afamado poeta Núñez de Arce. Y todos ven en el protestantismo una religión no apta para pueblos de raza latina. Su verdadero sentir quedaría oculto, pues aseguraba Clarín que muy pocos se atrevían a declarar que no eran católicos. No obstante, en esta piña de católicos escritores se pueden distinguir dos tendencias por su actitud ante el protestantismo. Por un lado están los que toleran la existencia del credo reformado, pero tienen de él una opinión desfavorable u hostil, tales Pardo Bazán o Juan Valera; y por otro encontramos la postura de aquellos que defienden sinceramente el derecho a la existencia libre de este credo, con manifestaciones expresas, bien literarias o bien

en la vida real. Tales son los casos de Clarín con el Diálogo edificante, o de Galdós con el telegrama de apoyo al "mitin" por la libertad de conciencia celebrado por los evangélicos en Madrid en mayo de 1917. Eran los años seniles de Galdós. Sin embargo vimos que la cautela que imponía el signo de los tiempos cuando el joven canario no era más que un tal Benito Pérez fue causa importantísima para relegar al olvido la novela que hoy conocemos como Rosalía.

2 La Generación del 98

En los escritores de la generación anterior hemos señalado dos tipos de actitudes respecto del fenómeno protestante. Pero advertimos también entre los novelistas del realismo la nota común que los enlaza a todos y los ciñe en un haz. Esa nota viene dada por la declaración de fe católica y la consideración de que estética y étnicamente es la confesión que mejor se aviene con la raza latina.

Con los noventayochistas ese lazo se rompe. En este grupo constatamos que el anticatolicismo es manifiesto en todos los grandes representantes, al menos en algún momento de su vida. Así en Ganivet, Unamuno, Maeztu (recordamos el artículo "Más frailes" de 1902, donde habla del "artístico basurero de la religión católica"), Machado y Baroja. Además cabe añadir que frente a la cuquería de los realistas, la generación posterior fue más sincera ideológicamente y operó con menos doblez. Un miembro tan independiente y "dogmatófago" como Baroja no fue menos incisivo que Clarín al juzgar la actitud de los escritores precedentes. Denunció sin ambages el comportamiento que en el terreno religioso adoptaron los novelistas del 68 y que se caracterizó por una escisión entre lo que pensaban y lo que decían. Escribe Baroja de ese dualismo farsante lo siguiente:

"El hombre sería anticlerical entre sus amigos, pero los hijos irían al colegio de jesuitas; el hombre haría alarde de anticatolicismo, pero la niña sería hija de María y se educaría en el Sagrado Corazón" (11).

También Unamuno se refirió a la marrullería de la época restauracionista cuando en 1906 escribía: "Quiera Dios que no volvamos a aquellos años triste de la llamada Restauración en que [...] los faros del pensamiento español aparecían velados en la bruma de la cuquería" (12). Y también fue este egregio representante noventayochista quien denunció el carácter estragador para la espiritualidad que encontraba en las valoraciones estéticas de la religión, de las que tanto gustaban la mayoría de esos novelistas del último tercio: "El esteticismo -dice- corrompe la fuente religiosa en los países que se llaman latinos" (13).

Son denuncias de ese modo de manifestarse ante la religión que algunos del 98 vieron en muchos de los intelectuales anteriores a ellos. Pero veamos qué coloración toma el credo protestante en estos noventayochistas. Unamuno y Ganivet postularon con distinta intensidad y fuerza un injerto protestante en la monolítica sociedad católica de España. Maeztu, por su parte, admiró y elogió los efectos socioeconómicos que la ética protestante produjo en Norteamérica y consideró que los progresos norteamericanos alcanzados gracias a esa ética podían ser el espejo en el cual debía mirarse el catolicismo, nuestro catolicismo. Con tal fin proponía una repristinación filosófico-teológica del credo católico para alcanzar aquellos logros vistos en Norteamérica.

Por su parte Baroja se limita a observar el fenómeno protestante como un componente sociológico principalmente, y desde la perspectiva de una arraigada latinidad y un agnosticismo desdeñoso del protestantismo. Y Machado, sin apenas mención al tema, sigue espiritualmente y de forma silenciosa la senda reformista de Unamuno.

Dentro del grupo se observa además que son los escritores vascos -Unamuno, Maeztu y Baroja- los que más acogida dispensan a cuestiones relacionadas con el protestantismo. Pero cada uno a su modo, pues la coterraneidad no proporciona enfoques semejantes. Mientras en Unamuno el protestantismo se adensa y se interioriza con tanta fuerza en algún

momento como para proponer una Reforma autóctona, aunque al modo alemán, en Baroja el tema protestante que asoma en su obra es, como dijimos, fundamentalmente sociología, ingrediente social válido para integrarlo en la novela. Y Maeztu lo ve desde la perspectiva laboral y económica de un catolicista.

3 Los hijos del siglo XX

Entre los escritores nacidos ya en el siglo XX se observa un mayor alejamiento del asunto protestante, y en consecuencia en este período cronológico tan largo, como es el que va desde la Generación del 98 hasta nuestros días, el tema se reduce. Se observa, no obstante, dentro de esta más acentuada escasez, que la cuestión se polariza en torno a tres fechas significativas para la historia del protestantismo en general y en España en particular. Esas fechas son: la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965) con su objetivo de llegar a un acercamiento de todos los cristianos; la conmemoración del centenario de la llamada impropia Segunda Reforma Española (1969); e igualmente la rememoración del quinto centenario del nacimiento de Lutero (1983). No hay que establecer necesariamente una relación de causa histórica y efecto literario. Pero es indudable que López Aranda escribió su drama Yo, Martín Lutero, (1963) en una época en que se debatían cuestiones relativas al ecumenismo derivado del espíritu del Concilio. Este reverdecimiento del problema religioso y la conmemoración del centenario de esa Segunda Reforma no debieron de ser causas ajenas ni a la motivación del Libro de las memorias de las cosas, de Fernández Santos, en el cual precisamente condensa esos cien años de historia protestante; ni a la composición de Lutero de Camón Aznar en 1969. Y en fin, el quinto centenario del nacimiento de Martín Lutero debió de propiciar la edición del drama de López Aranda y engendrar La libertad esclava de María Manuela Reina.

En todas estas obras, aparte el enfoque más o menos acertado y conforme a la verdad histórica, se constata un enfriamiento del conflicto que planteó el protestantismo un siglo antes.

Digamos para concluir que generalmente el fenómeno protestante con su particular modo de vivir la religión, así como las diferentes formas culturales o artísticas derivadas, son, ante los ojos de los españoles, según testimonio de autores y obras, es decir, de personas y personajes, signos ajenos a la españolidad, a la casta dominante de los "cristianos viejos", que vale tanto como decir de los "cristianos" católicos de España.

Salvo la donquijoteca postura de Miguel de Unamuno, no exenta sin embargo de desapego respecto de los protestantes españoles y de sus posturas doctrinales o ideológicas (14), se puede afirmar que la prudencia, la reserva y la ocultación de cualquier tipo de vinculación, artística o ideológica con el protestantismo, por un lado, y la distancia desdeñosa o la animadversión, por otro, son notas predominantes en el comportamiento de los escritores españoles contemporáneos respecto del credo protestante (15). Esta actitud, más notable en las obras y en los escritores del siglo XIX, parece una señal inequívoca de que aún siguen vigentes en nuestra España contemporánea resabios, cuando menos, del prejuicio de pureza espiritual que tan vivamente arraigó en la enjundia caracteriológica del español en aquel periodo de transición de la Edad Media al Renacimiento en que empezó a establecerse en España una ecuación entre unidad de creencia y honor nacional.

ALGUNOS HALLAZGOS

Al llegar a este apartado final de la conclusión hemos de reseñar las novedades más relevantes que hemos encontrado. En primer lugar queremos subrayar, por su importancia, el testimonio encontrado que nos ha permitido afirmar que el joven Benito Pérez Galdós guardó la novela Rosalía y reelaboró su anécdota en Gloria, cambiando al protestante Horacio Reynolds por el joven judío Daniel Morton, precisamente por ser protestante el protagonista masculino de la primera novela citada.

También adquiere un alto grado de significación y trascendencia para la exégesis de la obra de Curros Enríquez, el hallazgo de una declaración que asegura que este liberal poeta de Celanova estuvo durante algún tiempo al servicio de una Sociedad Bíblica. Esta vinculación formal con el protestantismo, aunque no fue al parecer muy dilatada en el tiempo, fecundó su ideario religioso de una mentalidad protestante. Esta noticia arroja nueva luz a la hora de explicar su talante religioso y la crítica acerba que observamos en su obra contra personalidades tan insignes dentro de la Iglesia católica como Ignacio de Loyola o el mismo papa.

La misma fuente que asegura que Curros fue un agente de la Sociedad Bíblica, y que incluimos en el apéndice, contiene un poema completamente desconocido que había salido de su pluma y que no está recogido en sus Obras completas. Se trata de una composición escrita para recomendar al padre Juan Manuel Cañellas un tratado religioso en forma anovelada titulado Lucila o la lectura de la Biblia, del protestante francés Adolfo Monod. El poema no es de gran calidad artística, pero resulta interesante rescatarlo del olvido para darlo a conocer y sobre todo para completar su obra.

También ponemos al alcance del español el soneto y el prólogo que Juan Fastenrath, el ilustre hispanófilo alemán, escribió y colocó al frente de la traducción al idioma de Lutero del poema de Núñez de Arce, La visión de fray Martín. Ninguna de las dos composiciones, el soneto y el prólogo, se publicaron en español debido al deseo expreso de Núñez de Arce de que así fuese, porque, según decía el poeta de Valladolid, Fastenrath "me presenta con colores que podrán ser muy simpáticos en Alemania, pero que en España tienen grandes inconvenientes".

Resulta también novedoso, y por eso ha de hacerse notar, el hecho de que el afamado poeta Núñez de Arce mejorase las traducciones de himnos protestantes que del alemán vertía al español el misionero Federico Fliedner.

Y en fin, no es de menos interés recoger las cartas que algunos pastores y dirigentes del protestantismo español enviaron al insigne Miguel de Unamuno y que permanecían inéditas. Es una pena que de aquellas que Unamuno escribió en respuesta no hayamos localizado más que una. Aunque fue publicada en su día por el órgano protestante Revista Cristiana, hoy es casi absolutamente desconocida. Todas ellas también las incluimos en el apéndice.

NOTAS

1. Juan Fastenrath, que lo tradujo al alemán en el mismo año de su aparición en castellano, escribía a finales del año 1883 que acaba de salir "la tercera edición de mi versión alemana" ("El cuarto centenario de Martín Lutero", en Revista de España, XVI, tomo 95, núm. 377, noviembre y diciembre de 1883, p. 82).
2. No se puede considerar como obra literaria la biografía de Martín Lutero escrita por Juan Alarcón Benito. Por fines puramente divulgativos y de hacer fácil su lectura, adopta el autor una forma anovelada para tratar la historia. Añadiremos que enfoca los hechos biográficos de Lutero desde la perspectiva de un ultracatólico impermeable. (Juan Alarcón Benito, Martín Lutero, el monje rebelde, Madrid, Vassallo de Mumbert, editor, (Colección Siglo Ilustrado), 1968, 61 pp.)
3. Pablo Martín, mejicano, compuso también un breve drama en tres actos titulado Martín Lutero, México, Casa Unida de Publicaciones, 1975. Esta pieza, sin desarrollo argumental, se limita a esbozar dos cuadros de la vida de Lutero anterior a 1517. El autor, no muy dotado por las deidades del arte, apenas apunta los temas tan densos, ricos, y humanos que la poliédrica figura del reformador proporciona.
4. Cabe no obstante señalar que Arturo Vilgabec, anagrama de Víctor Balaguer (1824-1901), arregló para la escena española un drama de Marc Fournier. Lleva el título de Juan Calvino o los libertinos de Ginebra, Madrid, Imprenta de Vicente Lalama, a cargo de Pascual Conesa, 1861. (En la colección Biblioteca Dramática de Vicente Lalama, volumen 27.)
5. La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Madrid, Sarpe, 1984, p. 26.
6. Para la cuestión del calvinismo y la organización política democrática, véase José Antonio Álvarez Caperochipi, Reforma protestante y Estado moderno, Madrid, Civitas, 1986, pp. 108-144; especialmente 140 y ss.
7. Lo mismo sustenta en nuestros días el servetista Angel Alcalá. Véase el "Prólogo del traductor", en Roland H. Bainton, Servet, el hereje perseguido, Madrid, Taurus, 1973, p. 15.
8. Solos de Clarín, Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo), 1971, p. 317.
9. Dicho con palabras Brian J. Dendle: "The first portrayal of a genuine spiritual conflict in the spanish novel" (The Spanish Novel of Religious Thesis, Princeton University-Castalia, 1968, p. 30).

10. En La Gaviota, Rafael cuenta el detalle de que Sir John está enamorado de su prima Rita, a quien pretende. Naturalmente, la joven rechaza la petición, basada en prejuicios religiosos antiprotestantes y en el hecho de tener puesta su preferencia en otro joven. Los asistentes a la reunión donde se comenta el hecho aplauden la respuesta de Rita:

"- Ha hecho bien -dijo el general- cada cual debe casarse en su país. Este es el modo de no exponerse a tomar gato por libre.

- Bien hecho -añadió la marquesa- ¡Un protestante! Dios nos libre"
(Obras de Fernán Caballero, I, Madrid, Atlas, Biblioteca de Autores Españoles CXXXIV, 1961, p. 70).
11. Tres generaciones, en Obras completas, V, p. 573.
12. Libros y autores españoles, en Obras completas, III, pp. 1.110-1.111).
13. Otros ensayos, en Obras completas, III, p. 910.
14. Además de lo visto en los textos citados en su apartado, téngase en cuenta el ataque de Unamuno a la protestante Revista Cristiana en un artículo del 29 de julio de 1915 publicado en el semanario España y que reproducimos en el apéndice.
15. Parece que se observa el mismo fenómeno, pero del lado contrario. El sentir del protestante español ha sido visceralmente antirromanista. Un destacado representante de la Iglesia Evangélica Española, Daniel Vidal, ha escrito sobre el particular: "El protestantismo español se ha mostrado esencialmente como anticatólico. Si ojeamos las colecciones de periódicos protestantes de los años veinte (España Evangélica, en especial), veremos con toda claridad que los protestantes de aquel momento mostraban una profunda aversión a cuanto les parecía 'romanista' " (Nosotros los protestantes españoles, Madrid, Marova (Cuadernos y Ensayos), 1968, p. 78).

APENDICES

APENDICE I. GASPAR NUÑEZ DE ARCE

Presentamos en este apéndice el soneto y el prólogo que el hispanófilo Juan Fastenrath puso al frente de la versión alemana de La visión de fray Martín. Como dijimos en su lugar, estas dos piezas no fueron publicadas en español por voluntad expresa de Núñez de Arce.

En la versión alemana, la obra apareció con este título: Luther im spiegel spanischer poesie. Bruder Martin's vision nach der 10. Auflage der dichtung unseres zeitgenossen D. Gaspar Núñez de Arce im versmaass des originals übertragen von Dr. Joh. Fastenrath, Leipzig, Wilhelm Friedrich, 1880.

La traducción del soneto ha sido realizada por Carmen Moreno; y el "Prólogo del traductor" por Alvaro Schweinfurth.

Darf ich dem König, welcher Luther ehret
Und liebt wie ich, die spanische Dichtung weihen,
In der erklingt des Mönchs fanatisch Schreien:
„Anathema dem Wort, das Luther lehret!“

Die Dichtung, drin von Zweifelsqual verzehret
Der Held erscheint, den in der Gläub'gen Reihen
Wir als den Ersten schaun und benedeien,
Als Streiter, den das Wort des Herrn bewehret?

Ich wag's, denn selbst im spanischen Sange drohnet
Es mächtig wie die Wittenberger Thesen:
„Was hast du, Rom, aus meinem Gott ge-
macht?“

Hör', König, denn, was heut' aus Spanien tonet:
Noch ist kein Spanien je so kühn gewesen,
Als der heut' Luther weilt des Liedes Macht!

SONETO

(1)

¿Puedo yo dedicar al rey que ama y venera a Lutero,
como yo, el poema español en que resuena
el grito fanático del monje:
"¡Anatema la palabra que Lutero enseña!"?

Consumido en su interior por el tormento de la duda,
¿no muestra ese poema el héroe a quien
las filas de la fe contemplan envidiosas como al primer guerrero
que defiende y venera la palabra del Señor?

Me atrevo a hacerlo porque, efectivamente, en los cantos del poema
retumba con poder, como en las tesis de Wittenberg, la denuncia
"Roma, ¿qué has hecho de mi Dios?".

Rey, escucha, pues, lo que hoy desde España suena:
¿No ha existido aún un español tan audaz
como el que hoy bendice el poder de los cantos de Lutero (p. VII).

.....0.....

(1) La dedicatoria que precede al soneto en la página V dice: "Sei ner Majestät dem König Karl von Württemberg in tiefster ehrfureht Gewidmet".



VORWORT DES ÜBERSETZERS.

Wenn ich meine Lieblingsbeschäftigung, Spanien mit Deutschlands Grössen bekannt zu machen, heute für einige Augenblicke unterbreche und die Feder, die seit 10 Jahren an das Idiom des Cervantes gewöhnt, einmal wieder nöthige, in der Sprache Luther's zu schreiben, so geschieht es, um dem deutschen Volke einen meiner besten iberischen Freunde, den hervorragendsten spanischen Lyriker der Gegenwart vorzuführen, dessen Name, von den Schwingen des Ruhmes getragen, von der pyrenäischen Halbinsel bis Mexiko, von New-York bis zum La Plata wiederhallt; einen Dichter, der das Volk Philipp's II. in diesem Jahre mit einem in der Sprache Castiliens unerhörten Poem überrascht hat, in welchem er Luther, den in Spanien meistgeschmähten und meistgehassten Mann unserer Nation, nicht verunglimpft und nicht verdammt, wenn



auch sein Guardian im Geiste des katholischen Spaniens ihn verdammt und verdammten musste. Dem Dichter, der ein solches Wagniss unternommen, wird es Niemand verargen, dass er, ohne seiner Uebertreibung untreu zu werden, ohne die Achtung zu verletzen, die ihm das Ringen Luther's abnothigt, auf das tiefengewurzelte katholische Gefühl seiner Landsleute Rücksicht nimmt, und nur dadurch ist es zu erklären, dass die gedankenvolle, von Calderonianischer Bilderpracht erfüllte Dichtung, trotz ihres Helden, den jüngst noch die Madrider „Época“ „die grosse Figur des Irrthums“ nannte, in Spanien eine so begeisterte Aufnahme fand, dass in wenigen Wochen schon 10 Auflagen nöthig wurden. Die Popularität, die Gaspar Nuñez de Arce — so heisst der Dichter des Lutherpoems — in seinem Vaterlande genießt, ist so gross, dass die Gesamtzahl der Auflagen, welche seine einzelnen Werke im verfloßenen Jahre erlebten, auf fünfzig stieg.

Die Seelenkämpfe des kühnen Reformators darzustellen, der der Vater einer neuen Zeit werden sollte und doch noch als Kind der alten sich fühlte und der sein Lebenlang unter der Qual von Anfechtungen litt, in denen seine aufgeregte Phantasie den leibhaftigen Teufel zu erblicken glaubte, war kein Nichtdeutscher befähigter als Nuñez de Arce, der im Traumgesicht des Zweifels, welches er in seinem Poem Luther er-

scheinen lässt, die Vision seines eigenen Zweifels zu schildern scheint.

In Nuñez de Arce, Becquer und Campoamor feiert das Spanien der Gegenwart die Repräsentanten seiner poetischen Wiedergeburt. Aber während der zu früh verstorbene Becquer durch zarte Empfindung sich auszeichnete und das Charakteristische bei Campoamor die philosophische Intention ist, ragt Nuñez de Arce, des mannhaften, freiheitsliebenden Odendichters Quintana würdiger Nachfolger, durch die Energie seiner Töne, durch den Schwung seiner Phantasie, durch die Macht seiner Inspiration hervor, spiegelt er wie kein zweiter spanischer Poet die Unruhe und das stürmische Schwanken unseres Zeitalters ab.

Geboren am 4. August 1834 in Valladolid, der Vaterstadt des berühmten noch lebenden Dichters Don José Zorrilla, widmete er sich in Toledo philosophischen Studien und erregte schon 1849 allgemeines Aufsehen durch ein Drama, welches ihm das Ehrenbürgerrecht der Kaiserstadt Toledo, der Vaterstadt Garcilaso's, eintrug. In Madrid schrieb er im Bunde mit D. Antonio Hurtado die Theaterstücke „Herir en la sombra, La jota aragonesa, El laurel de la Zubia“ und ohne Mitarbeiter verschiedene Dramen, von denen „Deuda de honra, Quien debe, paga, Justicia providencial“ besonders aber „El haz de leña“, welches, der Wahr-

heit der Geschichte entsprechend, die Tragödie des Don Carlos darstellt, grossen Beifall erlangte. Als Correspondent der Madrider „Iberia“ beschrieb er den spanisch-marokkanischen Krieg, und wer die Staatsmänner und Redner des heutigen Spanien nennt, wird nicht den Namen des für Freiheit und Fortschritt begeisterten Nuñez de Arce vergessen, der seit 1865 ununterbrochen in den Cortes sass. Am 8. Januar 1874 öffneten sich ihm die Pforten der Spanischen Akademie, in welcher er den Sitz des von ihm besungenen beredten Tribünen D. Antonio de los Rios y Rosas einnahm. Seinen Ruhm als lyrischer Dichter begründeten seine „Gritos del combate“, seine „Schlachtrufe“, die sich wie die Spitze des Schwerts tief in das Gemüth des Lesers einsenken, und die literarischen Kreise nicht minder wie das Volk Spaniens und Amerikas beschäftigten seine Dichtungen: „La última lamentación de Lord Byron, Un idilio y una elegía, La selva oscura, El vértigo“. Sein jüngstes Poem, welchem im Oktober dieses Jahres „El ateo“ nachfolgen soll, ist die heute von mir verdeutschte „Vision de fray Martin“, deren ersten Gesang das Madrider „Ateneo“, welches die gebildetsten Männer der spanischen Hauptstadt zu seinen Mitgliedern zählt, im vorigen Jahre als Epöe der Kriesenkämpfe des menschlichen Geistes mit stürmischem Beifall begrüßte.

Bescheiden erwartet der spanische Dichter, dem in so hohem Maasse die Gunst seines Volkes lächelt. den Urtheilspruch des deutschen. Als er hörte, dass ich seine neueste Dichtung in meine Muttersprache übertragen wollte, schrieb er mir: „Es freut mich und erschreckt mich zugleich, vor die Nation zu treten. die heute an der Spitze der geistigen Bewegung Europas steht.“

Möge dem Dichter, der das deutsche Volk hochschätzt und liebt und der zum ersten Mal in Spanien dem kühnen Augustiner gerecht zu werden suchte, der die 95 Thesen an die Thür der Schlosskiche zu Wittenberg schlug und die Bannbulle in das Feuer warf, die Anerkennung in Deutschland nicht fehlen!

Köln, 20. April 1880.

Dr. Joh. Fastenrath.

PROLOGO DEL TRADUCTOR

Cuando hoy interrumpo momentáneamente mi labor preferida, que es la de dar a conocer en España las grandezas de Alemania, y requiero de nuevo la pluma, que desde hace diez años está acostumbrada a la lengua de Cervantes, para escribir en la lengua de Lutero, lo hago para presentar al pueblo alemán a uno de mis mejores amigos iberos, el sensacional lírico de la actualidad, cuyo nombre, llevado en alas de la fama, resuena desde la península pirenaica hasta México y desde Nueva York hasta la Plata. Un poeta que ha sorprendido al pueblo de Felipe II en una increíble poesía escrita en la lengua de Castilla; un poeta en el cual, Lutero, el más vejado y odiado hombre de nuestra nación, no es denigrado ni reprobado aunque le tuviera que condenar y condenó el guardián en nombre del espíritu católico de España. Nadie va a reprobar al poeta que ha acometido semejante empresa tan arriesgada, que sin ser infiel a su convicción y sin herir el respeto que le impone la lucha de Lutero, haya tenido en consideración el profundo y arraigado sentimiento de sus paisanos; y sólo por ello puede explicarse que la poesía reflexiva impregnada de la belleza descriptiva de Calderón, haya encontrado una aceptación tan entusiasta que en pocas semanas fueron necesarias diez ediciones, a pesar de que al héroe la madrileña Epoca le tildaba no ha mucho tiempo de gran figura del error. La popularidad que goza Núñez de Arce, tal es el nombre del poeta, en su madre patria es tan grande que el año pasado el autor del poema vio elevarse a cincuenta el número de ediciones de sus obras.

Nadie que no sea alemán ha sido tan capaz como Núñez de Arce para describir las luchas espirituales del audaz reformador, que tenía que ser el padre de un tiempo nuevo y que sin embargo se sentía hijo del antiguo; y que durante toda su vida sufrió bajo la tortura de las tentaciones, en las cuales su excitada fantasía parecía percibir la encarnación del diablo en la visión de la desesperación que él dejaba entrever en el poema.

La España del presente celebra en Núñez de Arce, Bécquer y Campoamor

a los representantes de un renacimiento poético. Pero mientras que el prematuramente difunto Bécquer se caracteriza por su delicada sensibilidad, y lo característico en Campoamor es la intención filosófica, sobresale Núñez de Arce, digno sucesor del varonil y amante de la libertad que es el poeta Quintana, por la energía de su tono, por la elocuencia de su fantasía y por el poder de su inspiración. Con todo lo cual él refleja como ningún otro poeta la intranquilidad y los tormentosos cambios de nuestra época.

Nacido el cuatro de agosto de 1834 en Valladolid, la ciudad natal del famoso y todavía vivo poeta don José Zorrilla, se dedicó en Toledo a los estudios filosóficos y ya despertó el interés general por un drama que le confirió el título honorífico de hijo predilecto de la imperial Toledo, cuna de Garcilaso. Escribió en Madrid, junto con don Antonio Hurtado, las piezas de teatro Herir en la sombra, La jota aragonesa, El laurel de Zuabia y de forma individualizada diversos dramas, entre los que destacan Deudas de honor, Quien debe paga, Justicia providencial y, sobre todo, El haz de leña, el cual, fiel a la realidad histórica de la tragedia de don Carlos, alcanzó gran aceptación. Como corresponsal del periódico Iberia pintó la guerra hispano-marroquí; y quien quiera nombrar a los políticos y oradores de la España actual no olvidará el nombre de Núñez de Arce, ferviente defensor de la libertad y del progreso, y que desde 1865 estuvo ininterrumpidamente en las Cortes. El ocho de enero de 1874 se le abrieron las puertas de la Real Academia Española, donde ocupó el sillón del que fue elogiado por el mismo Núñez, el tribuno don Antonio de los Ríos y Rosas. Su fama como poeta lírico la sustenta Gritos del combate, que se clava profundamente como la punta de una lanza en las entrañas del lector. Y no agradan menos a los círculos literarios que al pueblo de España y América los poemas siguientes: La última lamentación de Lord Byron, Un idilio y una elegía, La selva oscura y El vértigo. Su más reciente poema, al cual seguirá en octubre próximo El ateo, es el vertido por mí hoy al alemán: La visión del fray Martín, cuyo primer canto fue recibido por el Ateneo de Madrid, entre cuyos miembros se hallan los hombres más cultos de la capital de España, como una epopeya de las inmensas luchas del espíritu

humano en medio de una delirante aceptación.

Modestamente espera el poeta español, al cual le sonríe en tan alta medida su pueblo, la última palabra del alemán. Cuando supo que yo quería traducir su más reciente poesía a mi lengua materna me escribió lo siguiente: Me alegra y asusta a la vez aparecer ante la nación que está a la cabeza del movimiento espiritual europeo.

No le falte al poeta, que valora y ama al pueblo alemán, el reconocimiento en Alemania, pues fue él quien buscó por primera vez ser justo con el agustino que puso las noventa y cinco tesis en la puerta de la catedral de Wittenberg y arrojó al fuego la bula de excomunión.

Köln, 20 de abril 1880

Dr. Joh. Fastenrath

.....0.....

APENDICE II. MANUEL CURROS ENRIQUEZ

El texto fotocopiado que adjunto guarda relación con la nota 12 del estudio que dedico a este poeta gallego. Es un testimonio que revela que Curros Enríquez participó como colportor al servicio de una Sociedad Bíblica. Se publicó con motivo de su fallecimiento en el órgano protestante Revista Cristiana, XXIX, núm. 677, de 15 de marzo de 1908 y bajo el título "La muerte de un poeta".

encuadernacion. Tiene una ventaja grandísima sobre todas las anteriores en su aparato de referencias que han sido escrupulosamente cotejadas entre sí y con otras ediciones, así que ya por este solo hecho vendría a llenar un gran vacío, sentido desde hace mucho tiempo. Se ha puesto esta edicion á la venta al precio de 3, 6 y 10,50 pesetas, segun la encuadernacion y el papel.

Pero al hablar de un acontecimiento en el arte del libro, nos referimos muy especialmente á la Biblia de ptas. 10,50. No conocemos otro libro, en España que le iguale. A primera vista, parece imposible que en tamaño tan reducido haya lugar para todos los libros de la Biblia. Nuestro asombro aumenta al ver la esmeradísima impresion en papel tan fino y fuerte á la vez, y crece de punto al observar que al final del libro hay todo un atlas biblico que comprende desde los primeros tiempos del génesis hasta la geografia de la Palestina moderna. Todo el libro, con estar encuadernado en piel preciosa, tiene poco más de un centímetro de espesor; el grueso de un dedo aproximadamente. La encuadernacion es lujosa con canto dorado, y la piel de la cubierta cubre los bordes de tal manera, que las páginas no se pueden estropear. Todo el libro es flexible y puede llevarse muy cómodamente en el bolsillo. El problema de llevar consigo sin molestia ninguna el libro de los libros, está resuelto. No debiera faltar esta edicion en manos de ningún pastor, evangelista ó profesor, quienes por su cargo, diariamente lo tienen que usar, ni en fin, en manos de ningún cristiano evangélico que tambien debiera manejarlo á diario. Más de dos duros se gastan por un solo vestido, ¿es mucho pedir que se gasten una sola vez para tener siempre á mano un tesoro incomparable?

Además de los depósitos biblicos, se halla de venta en la Libreria Nacional y Extranjera, Ancha de San Bernardo, 20, Madrid.

LA MUERTE DE UN POETA

Há fallecido Manuel Curros Enriquez, el más ilustre representante en la actualidad de la poesia gallega. Toda la Prensa española hace notar en las necrologias y en ligeras pinceladas criticas dedicadas á la memoria del inolvidable vate galaico el fondo altamente moral y la rebeldia santa y delicadamente cristianas con que se revela su estro fecundo. Las más afamadas composiciones de Curros Enriquez, dicen estos dias algunos de sus biografos y admiradores, traslucen, en medio de una terneza y de un sentimentalismo encantador, una queja, un reproche, un azote constantes contra el vicio, la supersticion, el fanatismo, la incultura y las insanas preocupaciones sociales.

Es el bardo que pone entre la miel de sus cantares una amonestacion dulce y suave llena de atracciones, y á veces tambien un

eco de flagelacion y de repulsa que hace inclinar las frentes. Alaban todos los escritores estas condiciones del poeta gallego, reveladoras de una conciencia íntegra y moral y de un espíritu entusiasta por grandes ideas.

Nosotros hemos sentido una honda satisfacion al leer estos espontáneos é imparciales juicios de los periódicos. Porque de seguro lo que ignoran estos colegas y muchos quizás de los paisanos y amigos del ilustre Curros Enriquez, son las ideas evangélicas que profesaba éste, adquiridas en sus mocedades y que moldearon su alma de poeta en el ambiente de una moral elevada y grande; necesariamente Curros Enriquez habria de reprochar las tiranias dogmáticas que abaten el amor entre los humanos; por eso le vimos formar como adalid entre los hombres progresivos y liberales; por eso él mismo sufrió persecuciones y miserias en el suelo patrio, del cual tuvo que emigrar.

Curros Enriquez fue algunos meses obrero evangélico en la Sociedad Bíblica, y aunque separado después por el curso de su vida y sus tareas periodísticas y literarias de la propaganda activa, conservó siempre en el corazón sus amores y sus ansias crecientes por la reforma religiosa del pueblo español. Como una prueba de esta condicion de su espíritu conservamos un autógrafo suyo muy curioso en este respecto. Uno de los libros cuya lectura en el orden religioso habia impresionado más al poeta, fue el titulado *Lucila ó la lectura de la Biblia*, original del famoso escritor francés Adolfo Monod, vertido al español y editado en Nueva York por la Sociedad Americana de Tratados. En la primera página, cubierta de un ejemplar de esta obra que ha llegado á nuestras manos encontramos la siguiente dedicatoria:

Al padre Juan Manuel Cañellas *

Padre Juan: ¡Juroos, por Dios,
con la ingenuidad de un niño,
que es más que afecto, es cariño,
el que yo siento hacia vos.

Franca es la declaracion;
pero ¿quién pudo lograr
el impulso dominar
del humano corazón?

De que lo que os digo es
muy cierto, os dará una prueba
el que respetuoso lleva
este libro á vuestros pies.

* Creemos que este Sr. Cañellas era un sacerdote católico, después ministro del Evangelio, que prestó sus servicios en la Iglesia Reformada Española, y que actualmente vive en Barcelona consagrado á la enseñanza.

Libro que, aquí entre los dos,
es el que más he apreciado
cuando en la duda lanzado
pregunté: «¿Dónde está Dios?»

Si, pues, de egoísta no peca
el que este libro os dedica,
que lo admitáis os suplica
para vuestra Biblioteca.

M. CURROS ENRIQUEZ

Verdad que las letras gallegas están de luto por la pérdida del más preclaro de sus cultivadores. Pero no sentirán menos esta pérdida los que ven desaparecer con Curros Enriquez y tantos otros la generación de sembradores en los yermos campos de la conciencia española.

IMPRESIONES

....Cuando oras, entráte en tu cámara y cerrada tu puerta, ora á tu padre que está en secreto...

Nada me sorprende en el terreno de la humana vanidad. Yo sé que por rendir tributo á esta diosa y señora del mundo, se ofrecen de continuo en los altares de la voluble sociedad, los sacrificios más extraños, más incongruentes, más vacíos... Pensando en esto y pensando también en otras mil dificultades de la lucha por la existencia, andaba y andaba sin rumbo fijo, cuando el *ta/ ta/* de un automóvil turbó mis meditaciones. El coche rey de la moda se detuvo á mi lado; bien portada pareja salió de él. Reconocí entonces el lugar; estábamos á las puertas del templo de los Loyolas. Al cronista picóle hondo ese espíritu de curiosidad á veces insano, á veces provechoso. Seguimos á esa pareja y á otras parejas que ya formaban cola, y entramos. Las naves, de bote en bote, presentaban brillantísimo aspecto, el frou frou de los vestidos y de las sedas unido al discreto susurrante de aquel concurso aristocrático, incitaba más á hacer una crónica de salón que á traducir en palabras el boceto espiritual de una plegaria que no existía. Al fin el espectáculo de la fe, púsose ante nuestra vista. Aquellas parejas iban llegando al confesonario. La mujer... ó la esposa, primero; el hombre... ó el esposo, después... Cuchicheaban brevemente en la garita insondable de los pecados, y luego los dos, triste el rostro, humilde el gesto, sollozante la voz, caían de rodillas frente al altar mayor, en medio de la multitud que se ostrujaba para dar paso á los penitentes.

—¿Qué significa esto?—pregunté á un mozo que, rapada la faz

y trajeado de negro, iba y venía, insinuando saludos con aire de acólito.—Ejercicios espirituales para dar testimonio de fe—me contestó. Y como yo volviese á preguntarle y cuál es el testimonio? todo malhumorado; respondiome otra vez:—Pues, ¿no lo ve usted, hombre? Orando para que todo el mundo lo vea y se convenza....

Sali del templo de los Loyolas; volví á mis reflexiones sobre la vanidad de estas gentes sin fe y sin religion, y pensaba cuán necesario era recordar á las parejas de los ejercicios espirituales, las palabras de Jesucristo: Cuando oras, entráte en tu cámara y, cerrada tu puerta, ora á tu padre que está en secreto.

J. M.

VIDA EVANGÉLICA

En la noche del viernes 6 del corriente celebró la Union Cristiana de jóvenes de Madrid otro mitin público de propaganda, en la iglesia de la calle de Calatrava, núm. 27.

No obstante la crudeza del tiempo, á las ocho el amplio local citado estaba completamente lleno de un público extraño á los evangélicos, pues los organizadores del acto repartieron invitaciones por todo el barrio y muy especialmente entre los padres de los numerosos alumnos que asisten á las clases establecidas en la referida casa mision.

En el fondo, y en la parte central, se había colocado una plataforma para los oradores, y las columnas laterales estaban engalanadas con banderas españolas. El presidente de la Union, D. Jorge Flíedner, después de una cordial salutación á la concurrencia, declaró abierto el acto y concedió la palabra al profesor Sr. Casarubios, quien leyó un sentido y correcto trabajo, demostrando el desconocimiento absoluto que existe en las clases de la sociedad española respecto del problema religioso. Siguió el Sr. Román, haciendo una elocuente y severa crítica de nuestra tradicion religiosa, probando que ésta ha torcido el verdadero espíritu del cristianismo. El abogado y escritor D. Saturnino Huertas cooperó á este acto de propaganda, mostrando sus simpatías por esta obra de despertamiento emprendida por la juventud, haciendo un estudio de lo que valen y representan los libros de la Biblia leídos sin prejuicio. D. Adolfo Araujo, con singular competencia, examinó la fuerza educadora que tiene el Evangelio en la conciencia, aduciendo claros ejemplos para convencer de la necesidad de acudir á la saludable instruccion cristiana.

El Sr. Marcial expuso el concepto del libre examen y sus inquietas en los pueblos cultos y sinceramente cristianos, lamentando que en España se falee tan provechoso principio hasta produ-

APENDICE III. MIGUEL DE UNAMUNO

Recogemos aquí documentos que atestiguan la relación que Unamuno mantuvo con representantes o miembros del protestantismo en España. Ya señalamos al hablar de la España reformada (apartado I de su estudio) que estos documentos son de dos clases: de tipo epistolar o privado y de carácter social o público.

En cuanto a los primeros, las fotocopias de las cartas que presentamos están fechadas entre 1908 y 1936. Y todas, excepto una, tienen como destinatario a Unamuno. El motivo de las mismas es variado, desde la que solicita asesoramiento filológico para la traducción de un importante versículo del Evangelio hasta la que no tiene más objeto que darle la bienvenida tras el destierro. Todas ellas las hemos ordenado cronológicamente. Sin embargo, cuando un mismo emisor tiene más de una, disponemos las demás de forma correlativa y a continuación de la primera en el tiempo. En último lugar hemos colocado una carta de respuesta enviada por Unamuno a un grupo de jóvenes evangélicos.

Después de las cartas incluimos material gráfico sobre la participación del eximio intelectual, el 1 de junio de 1922, y en calidad de presidente, en un mitin organizado por los evangélicos en Salamanca para pedir libertad de cultos. En el texto, perteneciente a la revista España Evangélica, aparece reseñado el discurso pronunciado por Unamuno.

1.- Cartas de Albert Cadier

Albert Cadier (1879-1929) fue un pastor francés que en la primera década del siglo creó una misión protestante conocida como Misión Francesa del Alto Aragón. La obra comenzó en el pueblecito aragonés de Urdués y luego estableció un foco misionero importante en Jaca. La expansión progresiva de esta obra y el número creciente de simpatizantes que la seguían hace surgir un modesto periódico trimestral, L'Etoile du Matin, cuyo primer número aparece en enero de 1909 (1).

Pues bien, este pastor francés, interesado en expandir la semilla evangélica por España, escribió dos cartas a Unamuno. En la primera, fechada en Nancy el 23 de junio de 1908, Cadier habla a Unamuno de las pretensiones evangelizadoras en el norte de España. Para lograr el apoyo económico necesario en Francia, Cadier ha decidido elaborar un proyecto que suscite el ánimo de los franceses por tal empresa, y recurre a Unamuno para que avale con un prólogo ese proyecto.

La segunda carta la fecha Cadier en Hendaya el 18 de agosto de 1924. Ahora le comunica a Unamuno que le ha enviado un libro propio titulado La lampe sous le boisseau. Al mismo tiempo le ruega una opinión sobre él. Con la carta acompaña un "Credo" que ha publicado L'Etoile du Matin en junio de 1915.

- (1) Sobre el nacimiento y desarrollo de la Misión Francesa del Alto Aragón, véase Aimé Bonifas, "Los orígenes de la Misión Francesa del Alto Aragón" (I y II), traducción de José L. Troncoso, en España Evangélica-Carta Circular, núm. 275, de 1987/2, pp. 20-21; núm. 276, de 1987/3, pp. 20-21.

ÉGLISE RÉFORMÉE D'OSSE

(VALLEE D'ASPE)

Nancy . 23 juin 1908.

Pasteur :

ALBERT CADIER

OSSE, par Bedous (Basses-Pyrénées)

Monsieur

Cher frère. La "Revista cristiana" du 30 avril 1908, a reproduit un extrait de mon Mémoire n° 2 sur l'évangélisation du Haut Aragon, sous ce titre "Ordre. Une action d'essai". Si vous jetez un coup d'œil, vous vous rendrez compte que j'ai entrepris, guidé par la Providence, une œuvre en Espagne pleine de péril, et vous comprendrez à la lecture de la feuille incluse que j'ai cherché à entraîner la France avec moi dans cette conquête par l'Évangile du Nord de l'Aragon. J'espère qu'il y ait une Mission française espagnole dans votre cher pays.

En ce moment, je m'occupe de donner un nouvel essor à cette entreprise jusqu'ici très modeste, et je vais établir prochainement sans doute un agent (maestro evangelico) dans la ville de Jaca. Je prépare la publication d'un Mémoire n° 3 qui doit me servir à éveiller en France plus d'intérêt encore en faveur de l'Espagne et surtout de l'évangélisation en Espagne. Malheureusement beaucoup de protestants me disent par ici : Pourquoi ne parler à l'Espagnol tranquille ? Pourquoi le décatoliser ? et j'ai une haine à une grande ignorance des besoins spirituels de l'Espagnol et de l'importance de l'évangélisation pour l'Espagne.

Serait-ce trop vous demander, Monsieur, que de vous prier de m'envoyer quelques réflexions sur ce point, qui pourraient m'aider à rédiger une préface

RENÉ LAFONT

RECEIVED 1924

importante de mon Mémoire n° 3 ? Ou, ce qui serait infiniment préférable encore en vue du succès de la cause, voudriez-vous vous charger vous-même d'écrire cette préface ? Elle doit être importante - non pas tant par sa longueur que par sa teneur, afin de contribuer efficacement au développement de l'intérêt des Français pour la conquête de l'Espagne et l'Évangélisme. Et je suis persuadé que, si, dans ce petit ouvrage bref, répandrai dans tous nos Églises françaises un homme ayant vos titres et votre renom plaiderait la cause de l'évangélisation actuelle de l'Espagne, non seulement vous travailleriez pour votre pays, mais encore vous risqueriez d'attirer dans le milieu des âmes qui n'ont pas encore compris que l'Évangélisme est une puissance de salut pour tous ceux qui croient que Jésus est le fils du Dieu vivant.

Si vous acceptez ce service, je vous enverrai d'autres renseignements, et, quand il sera achevé, le manuscrit de mon Mémoire n° 3, ainsi que les Mémoires 1 & 2. Peut-être pourrions-nous nous rencontrer prochainement ? Je compte me rendre à San Sébastien ou Santander vers le 10 juillet. J'irai ensuite à Zaragoza. Ne viendriez-vous pas vous-même dans ces régions ?

Ayez la bonté de me répondre à Nancy (Meurthe & Moselle), chez M. Bertans Oser, 3 chemin de Liverdun.

Et croyez-moi très respectueusement d'avoir frère en Jésus-Christ

Albert Laffont

5(2)

Hendaye. 18 août 1924.

à Don Miguel de Unamuno.

Monsieur,

Je me permets de vous faire hommage
de mon livre La lampe sous le boisseau,
que vous recevrez par ce même courrier. Je
le fais, d'abord, parce que, après avoir lu
bien des pages de vous, mon esprit a senti
le petit frère du vôtre. Ensuite, c'est pour
moi une manière de vous dire masupa.
Thut et mon admiration. Enfin, j'ose
espérer que vous voudrez bien lire cet ouvrage
qui m'a été inspiré par mon amour
pour l'âme espagnole et en son quichotisme
de bon aloi, et que vous consentirez
peut-être à me dire en toute franchise
les réflexions que sa lecture vous aura inspirées.
Il me serait utile d'être pansé au
crible d'une âme telle que la vôtre. Sans
aucun doute, j'apprends quelque chose à apprendre
et je me permets d'attendre une parole.

de vous.

A vous bien respectueusement

Awertzadovitch

à PAU, avenue d'Ossau
"Casa Blanca"

CREDO

JE CROIS à la réalité des choses invisibles, plus réelles que les choses visibles, parce que les choses visibles ne durent qu'un temps, tandis que les invisibles demeurent éternellement.

JE CROIS en Dieu et à l'amour de Dieu. Je crois aussi à Sa justice, qui prononce parfois des jugements terribles, conséquences de l'égoïsme, de l'orgueil et de la méchanceté des hommes.

Je ne comprends pas toujours tout, mais toujours je crois à la justice incorruptible et à l'amour sans bornes de Celui dont les jugements sont « comme le grand abîme », insondables pour nos faibles regards.

JE CROIS et j'ai éprouvé par moi-même que, très souvent, les pensées de Dieu ne sont pas nos pensées, Ses voies ne sont pas nos voies. « Autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant Ses voies dominent nos voies et Ses pensées nos pensées ».

JE CROIS et j'ai éprouvé par moi-même que Dieu entend ceux qui crient à Lui, et qu'Il est seul capable de les délivrer de leurs détresses. Oui, « l'Eternel est près de ceux qui ont le cœur brisé ». Il ne nous trompe pas lorsqu'il nous dit (Psaume 50 : 15) : « Invoque-moi au jour de la détresse, Je te délivrerai ».

JE CROIS et j'ai éprouvé par moi-même que Dieu est « le Réparateur des brèches, Celui qui rend le pays habitable », qui bande et qui guérit les plaies de l'âme, Celui d'où vient le secours efficace. Pour posséder la force que produit la confiance, le calme et la patience il faut s'attendre à Lui.

JE CROIS que Dieu veut amener les hommes à condamner la guerre et à la supprimer de leurs programmes politiques. Et je crois que nous sommes acheminés vers ce but par l'atrocité même de la guerre actuelle qui voue ce idéal, si longtemps en honneur, à l'exécration du genre humain. Ne l'entendez-vous pas qui crie : « Guerre à la guerre ! »

JE CROIS et je constate que « toute chair est comme l'herbe, et toute sa gloire comme la fleur de l'herbe. L'herbe sèche et la fleur tombe ». Mais je crois aussi que celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement.

JE CROIS en l'éternité de la vie que Dieu accorde aux siens. « Son commandement est la vie éternelle ». Je crois en Jésus-Christ qui a proclamé cette affirmation prodigieuse : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si quelqu'un garde ma parole, il ne verra *jamaïs* la mort. » Je crois que, pour tous ceux qui aiment Dieu, la mort n'est qu'une transfiguration, un essor vers la pleine lumière.

JE CROIS que « ceux qui sèment avec larmes moissonneront avec chants d'allégresse » ; parce que je crois aux « nouveaux cieux » et à la « terre nouvelle où la justice habitera ».

JE CROIS que le jour vient « où la mort ne sera plus, où il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur, où Dieu essuiera toute larme de nos yeux. »

JE CROIS qu'il est, au delà de cette terre d'angoisse et de péché, un séjour, que j'appelle le Ciel, où nous retrouvons ceux qui nous ont été momentanément arrachés et qui appartenaient à Dieu.

JE CROIS qu'il est dans les desseins de Dieu que nous apprenions à vivre avec les morts-vivants, à rechercher la communion des saints, à conserver la mémoire et l'amour de « ceux qui ne sont plus ici ou plutôt ne se meuvent plus sous nos yeux. » Je crois que nous devons nous rendre dignes de « sentir se mouvoir en nos cœurs » les êtres chers que nous pleurons.

Vivant donc en esprit avec eux, je lutte sans relâche contre les révoltes de la chair et du sang qui quotidiennement m'assaillent, et me porte vers ce qui est en avant et que je ne vois pas encore. Je cours avec persévérance vers le but, regardant à Jésus crucifié, afin de ne point me lasser, l'âme découragée.

Un éprouvé de la grande guerre.

(Supplément à l'Etoile du Matin, juin 1915).

Albert Cadu

2.- Cartas de Carlos Araujo

Sobre la vida y la personalidad de este destacado protestante español ya hemos hablado suficiente en el lugar oportuno. Nos limitaremos ahora a señalar que durante el mes de julio de 1915, Araujo envió tres cartas a Unamuno. La primera, del 10 de ese mes y año, es para comunicarle que forma parte de la Comisión Traductora del Nuevo Testamento, y en calidad de tal pide al profesor competente que es Unamuno asesoramiento para traducir el versículo 18 del cap. 16 del Evangelio de Mateo. En concreto le pregunta si es más apropiado traducir la palabra griega petra por "piedra" o por "roca". Araujo le hace saber que su opinión será reservada y estrictamente confidencial.

Desgraciadamente no poseemos la carta de respuesta enviada por Unamuno, pero éste contestó con celeridad, pues cinco fechas más tarde, es decir, el 15 de julio, Araujo le envía de nuevo otra carta agradeciéndole la "importante respuesta" recibida y la estima que para la Comisión supone contar con un juicio de calidad como es el suyo.

Esta carta de 15 de julio fue trascordada por Araujo; y el 29 del mismo mes se la remite con otra en la que reitera que la Comisión "quedó sumamente satisfecha y agradecida de la respuesta". ¿Cuál fue exactamente la respuesta de Unamuno a tal versículo, de tan trascendental importancia, pues establece un rasgo esencialmente diferenciador entre católicos y protestantes? ¿La incorporaron literalmente los traductores protestantes del Nuevo Testamento? Hoy por hoy no tenemos respuestas para tales interrogantes. Solamente podemos añadir al respecto que Miguel de Unamuno habló de este versículo, de controvertida interpretación entre católicos y protestantes, en el capítulo VII de La agonía del cristianismo. Los términos con que alude al asunto hacen pensar que Unamuno no comparte plenamente el fundamento papal que sobre él echa la Iglesia católica, pues se refiere a San Pedro como "la piedra sobre la que se supone construida la Iglesia Católica, Apostólica Romana, el supuesto fundador de la

dinastía que estableció el poder temporal de los Papas" (O.C., VII, p.338).

Añadiremos finalmente que la Comisión Traductora publicó su trabajo con el título de El Nuevo Testamento de nuestro Señor Jesucristo, versión hispanoamericana, publicada por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera y por la Sociedad Bíblica Americana, Madrid, 1916. El versículo en cuestión aparece traducido con estas palabras: "Y yo también te digo, que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia". Las palabras "Pedro" y "piedra" llevan sendas notas al pie que dicen respectivamente: "Gr. Petros, que significa piedra"; y "Gr. Petra, que significa roca o piedra".

5
Madrid 10 de Julio de 1915

Muy Sr. Sr.

D. Miguel de Unamuno.
Salamanca;

Muy distinguido Señor: Sin más título que el de ser uno de sus muchos admiradores y estar conforme con los elevados ideales que V. defiende, pue tomo la libertad de molestarle con una consulta, para la cual V. tiene sobrada competencia, se agradeceré muchísimo, como favor muy especial una breve contestación a mi primera comunicación.

Este servidor es miembro de la Comisión Traductora del Nuevo Testamento, que funciona en esta corte, calle Beneficencia n.º 18. 2.º, y con licencia de la misma, pero solamente de una manera oficiosa, se dirige a V., preguntándole si en el pasaje del Evangelio de San Mateo, XVI. 18,

"¿Fines Pedro, y ¿qué es la piedra, V?"
la palabra griega petra se debe tra-
ducir "piedra" o "roca."

Agradeceremos mucho saber cómo
la traducirá V, o cómo opina que
debe traducirse, prescindiendo de
toda tendencia confesional o exe-
gética. La traducción que tengo
el honor de pedir a V ha de ser pu-
ramente literaria.

Siendo esta consulta oficiosa, el
valiosísimo voto de V. no se hará pú-
blico, ni su nombre aparecerá en nues-
tros impresos ni documentos oficiales.
No obstante, toda la Comisión se
tendrá por muy favorecida con la
contestación de V, estimándola co-
mo un servicio digno de todo agra-
decimiento.

Aprovecho muy gustoso esta oca-
sión para ofrecerme de V. afmo S. S. D.

D. L. M. - Carlos Argüeso
Secretario de la Comisión

Trancarral 182, D^o 3^o ida
Madrid 15 de Julio del 918 -

Muy Sr. D. Miguel de Unamuno.
Salamanca.

Muy Sr. mío y de toda mi considera-
ción: Recibida su importante respuesta
a la consulta que tuve el honor de diri-
girle, doy a V. las más expresivas gra-
cias en nombre de la Comisión Tra-
ductora y por mi parte, por el favor
que V. nos ha hecho.

El juicio de V. es para todos nosotros
un voto de calidad, y estimamos en
gran manera las frases de simpatía
que V. dedica a nuestra obra; como tam-
bien recogemos gustosos la atinada
sugestión que V. nos hace sobre las
traducciones conicutes.

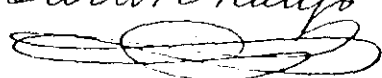
En vista pues de la buena voluntad
que V. manifiesta a nuestro trabajo,
nos permitiremos escribir a V. - como

lo venimos haciendo con muchos
collegas — pliegos de impresión provi-
sional, destinados a recoger suges-
tiones sobre traducción y estilo, las
cuales son atentamente consideradas
antes de la redacción definitiva.

Claro es que no queremos añadir
un nuevo trabajo a los muchos que
reclamamos su atención; pero estimare-
mos y agradeceremos muy cordial-
mente cualquiere sugerición que nos
venga de una persona cuya compe-
tencia es tan reconocida.

Uniendo a los saludos de mis com-
pañeros la expresión de mi reconoci-
miento, quedo de V. afmo S. S. M. S. S.

Carlos Kraus



S/c San Pablo 39, 3^a idad ⁵⁽³⁾
Zaragoza 29 de Julio del 918

Muy Sr. Sr.

D. Miguel de Unamuno

Muy distinguido Sr. mío: Por un
olvido, que lamento en gran manera,
dejé la adjunta carta en Madrid,
de donde me había ido en vianda para
que disponga de ella. La confusión
que produce un viaje ha sido la
causa de la omisión. Me alegro
de poder - aunque tarde - cumplir
con V., evitando una inatención que
yo mismo reputaría imperdonable.

Repito que la Comisión Traducto-
ra quedó sumamente satisfecha y
agradecida de la respuesta de V. y
que recibirá gustosísima sus sugestio-
nes en lo sucesivo.

En cuanto a mí, sírvase tenerme
a sus órdenes en cuanto me sea po-

Le he servido en esta ciudad
y en esta casa, desde donde
continuo trabajando para la
referida comision

Supremo St J N de M

Carlos Kraus

3.- Cartas de Jorge Fliedner

La familia Fliedner supone en el protestantismo español más de un siglo de historia viva. El alemán Federico Fliedner, de quien ya hablamos en otro lugar, se asentó en España en 1870. Su labor misionera dejó huellas que permanecen hasta nuestros días. Fundó iglesias, centros de asistencia social, como la Casa de Paz en el Escorial, e instituciones culturales, como el colegio El Porvenir y la Librería Nacional y Extranjera, que llevaba a cabo la edición de libros y revistas. Entre éstas, Revista Cristiana, que fue, según Carmen de Zulueta, "la publicación protestante española de más alto nivel intelectual" (Misioneras, feministas, educadoras. Historia del Instituto Internacional, Madrid, Castalia, 1984, p. 65).

Cuando murió Federico Fliedner, continuó inspirando la revista su hijo Jorge. En 1915, en plena guerra europea, Jorge Fliedner insertó un suelto en Revista Cristiana, donde criticaba el gesto de un grupo de intelectuales que había firmado un manifiesto antigermánico. El breve comentario de Fliedner motivó una dura reacción de Unamuno, quien atacó a Jorge Fliedner y a su revista con un artículo titulado "A la Revista Cristiana" y aparecido en el semanario España I, núm. 27, 29 de julio de 1915, p. 2. Fliedner replicó a Unamuno en una extensa carta enviada al citado semanario. Pero el gerente del mismo, debido precisamente a esa amplitud, sólo publicó un extracto. Por este motivo Fliedner envió la carta entera a Unamuno, acompañada de otra en que le explicaba las razones del envío personal y directo.

Para comprender mejor los hechos, transcribiremos el suelto del germanófilo que dio origen a la polémica, después la crítica reacción de Unamuno y finalmente las dos cartas de Jorge Fliedner.

Queremos añadir antes que la amplia carta que España no publicó en su totalidad la reprodujo Fliedner en su Revista Cristiana, XXXVI, núm. 836, del 20 de agosto de 1915 (pp. 125-127) con el título de "Para el Sr. Unamuno y el semanario España".

El suelto, que apareció en la sección de "Noticias" (Revista Cristiana, XXXVI, núm. 835, del 20 de julio de 1915, p. 112), decía lo siguiente:

"ESPAÑA.- Intelectuales españoles han publicado un manifiesto para proclamar que en el actual conflicto mundial se ponen del lado de la justicia y de la verdad, donde ellos creen hallarlas. No vamos a discutir este último extremo. Pero nos parece que quien quiere luchar por la justicia y la verdad tiene amplio campo de acción en España. El coronel Labrador, Piedralabes, Sotillo, Ibahernando y otros más son nombres que claman al cielo por justicia y verdad. El apóstol dice: "Si alguno no tiene cuidado de los suyos, y mayormente de los de sus casa, la fe negó, y es peor que un infiel".

¿Que diríamos de una señora que fuera a barrer la casa de la vecina y lavar sus niños, y, en cambio, dejara la suya abandonada o a merced de mercenarios?.

La realidad es que en España, a la chita callando, está levantando cabeza la reacción, mientras que los que debieran combatirla en primer término se están descuidando mucho".

ESPAÑA

MADRID 29 DE JULIO.—AÑO I.—NÚM. 27.

LA "REVISTA CRISTIANA"

Desde hace treinta y cinco años se publica en Madrid una llamada «Revista Cristiana». La edita la llamada «Librería Nacional y Extranjera» de la calle del Caballero de Gracia, librería, que de nacional tiene poco ó nada—es denominación para vender—, que cuando yo era estudiante—entonces estaba, creo, en Jacometrezo—la llamábamos protestante, y no es nada más que alemana.

En el último número de dicha revista, el 835, nuestro amigo el misionero protestante alemán en España, Sr. Fliedner, inspirador de la revista, se cree obligado, como alemán, por supuesto, que no como cristiano, á comentar las «Palabras de algunos españoles» sobre la guerra europea, lo que han dado en llamar el manifiesto de los intelectuales españoles, y no está esto mal.

El misionero alemán en España, al decir como proclamamos ponernos en el actual conflicto mundial del lado de la justicia y de la verdad, añade: «No vamos á discutir este último extremo. Pero nos parece que quien quiere luchar por la justicia y la verdad, tiene amplio campo de acción en España. El coronel Labrador, Piedralaves, Solillo, Ibañerando y otros, son nombres que llaman al cielo por justicia y verdad.»

Cualquiera diría al leer esto que esos cuatro nombres simbolizan las más grandes injusticias y los más grandes errores que se hayan cometido en España. Y no es así. Los ha habido y los hay muchos mayores. Sólo que no atañerá á los protestantes. En más aún; esos cuatro casos han sido exageradísimos, y no ha sido la acción oficial la que ha delinquido en ellos. Lo del coronel Labrador se arregló muy á satisfacción de los actuales germanófilos españoles. De las cosas de la escuela protestante de Ibañerando, podría yo con autoridad para ello, decir bastante, y, entre otras cosas, que siendo el Sr. Rodríguez San Pedro ministro de Instrucción Pública, y yo rector de la Universidad de Salamanca, no pudo el obispo de Plasencia impedir que fuese autorizada su apertura, y que se abriese en España.

No, los nombres que más llaman al cielo por justicia y por verdad no son esos, aunque ellos hayan susurrado—no clamado—un poquitín. Ha habido y hay en España injusticias y errores más grandes, y no se nos puede acusar de habernos callado á su respecto á los firmantes del manifiesto que tanto escuete al misionero alemán en España Sr. Fliedner.

¿Qué diríamos—agrega—de una señora que fuera á barrer la casa de la vecina y lavar sus niños, y, en cambio, dejara la suya abandonada ó á merced de mercenarios? Pues diríamos que hacía algo, como lo hecho por la familia Fliedner, al venir á pretender cristianizarnos—más bien germanizarnos—á los españoles, dejando que invadiera su patria el más impudente paganismo cesarista. Ya sé que en este mismo número de la «Revista Cristiana», D. Jorge Fliedner nos dice que «mientras la religión sea relación del alma con Dios, será la conciencia del hombre religioso la que decida si es pagano ó no», doctrina peligrosísima, y que le puede ser más de un aprieto al Sr. Fliedner cuando se le retuquen. Porque con ese presupuesto, todo misionero cristiano cae por su base. Si es misionero la que me dice si soy pagano ó no, ¿cómo me va á hablar de la conciencia cristiana la que nos obliga á la gravedad de esos cuatro casos que cita, sin que haya falta que subdito ninguno del Kaiser venga á aleccionarnos. Pero como el alemán nace alemán, no puede menos que meterse á dar lecciones á los ajenos.

La realidad es—sigue diciendo—que en España se está chita callando, está levantando la cabeza la nación, mientras que los que debieran combatir en primer término, se están decidiendo mutuamente gracias, y digo gracias porque al escribir el Sr. Fliedner esto de «los que debieran combatir en primer término», refiriéndose á los firmantes del manifiesto mencionado, nos reconoce implícitamente por amigos de la reacción. Y por enemigo de ella es por lo que principalmente firmamos el manifiesto, ya que hoy en España reacción y germanofilia viene á ser casi lo mismo.

¿Qué es un hombre como Fliedner, á quien creo que me admiraría al ver qué aliados espirituales (??) ha conseguido á Alemania en España? ¿En qué condiciones hoy aquí los de la «Revista Cristiana»? ¿Qué puede unir á los protestantes alemanes de Alemania y á los romanistas trogloditas de El

Correo Español y aliados? Pues, sencillamente, la ortodoxia. La cuestión es una ortodoxia cualquiera, sea la que fuere la doxa, algo autoritario, algo dogmático. En el fondo es un común odio á la herejía, al sentido propio, al verdadero libre examen. Y la prueba está en un trabajo titulado «La Iglesia de Cristo y su cometido en nuestros tiempos», que D. Jorge Fliedner viene publicando en su revista alemana, y que no es sino un emborazado ataque á Inglaterra y al protestantismo inglés. El individualismo es mucho más inglés que alemán, ya que el pueblo germánico es un pueblo rebañero, dispuesto siempre á creer lo que le dicen sus autoridades y á ejecutar lo que le mandan, sea lo que fuere. Y á todo el que nació para creer y obedecer sin criterio propio al que manda, sea evangélico tudesco ó sea romanista troglodita, le parece muy mal el espíritu dividiente inglés y su salvadora tendencia á disgregarse en tantas sectas religiosas, como individuos. Pues «mientras la religión sea relación del alma con Dios, será la conciencia del hombre religioso la que decida» de su fe y no Kaiser ni Papa alguno.

También el Kaiser trae el mismo número de la «Revista Cristiana» una anecdota en que se nos muestra una vez más como un ridículo histrión. No es sino hipocresía, ó más bien locura estarse rezando de rodillas al lado de un teniente moribundo, el que tanto á él, como á tantos miles de hombres, ha lanzado á la muerte por satisfacer una vanesica germanía.

Y para terminar con esto, pues suponemos á nuestro amigo el Sr. Fliedner contristado por los defensores y propagandistas que le han nacido en España á su Patria, y por ver que los que, según él, debemos combatir, en primer término, la reacción, tenemos que combatirla ahora combatiendo á la Alemania Kaiserista y militar, que es la reacción; para terminar, digo, conviene deshacer un añoño error. El cual consiste en creer que las misiones todas evangélicas en España se deben al oro inglés, que protestantismo y anglicismo es igual en España. Pues, no; la «Revista Cristiana» es germanica, y la misión de Fliedner una misión germanica y germanizante. Y puedo decir más, y es que la acción evangélica inglesa en España ha logrado españolizarse más, mucho más—aunque no sea mucho en sí—que la alemana, y ello porque los ingleses respetan siempre mucho más la personalidad, sea política ó religiosa, de los demás pueblos. Son los protestantes alemanes, no los ingleses, los que principalmente han sido en España viajantes de su patria terrenal, de su reino de este mundo, y es porque el alemán, y no el inglés, sobrepone su nacionalismo al cristianismo. Como que los tudescos tienen un Dios para su uso particular, aquel de quien dicen repitiendo lo de Gustavo Adolfo, el sueco: «Gott mit uns!» «Dios con nosotros!», pero no haya cuidado de que se les oiga: «Wir mit Gott!» «Nosotros con Dios!» Como que Gott está al servicio del Kaiser, y creó el mundo para que lo organizara el pueblo tudesco, que es el escogido.

Y siga nuestro amigo el misionero germanizante en España, Sr. Fliedner, barriendo nuestra casa y lavando á nuestros niños, y más ahora que tiene de pinches para esa tarea á nuestros romanistas trogloditos los que hubieran dado de baja al coronel Labrador.

MIGUEL DE UNAMUNO.

CONFERENCIAS EN BARCELONA

EL PENSAMIENTO CATALÁN ANTE EL CONFLICTO EUROPEO

Con este título he publicado en un libro la «Liga Regionalista» varias interesantes conferencias pronunciadas recientemente por los parlamentarios de la región catalana sobre problemas económicos de actualidad. No pudiendo, por falta de espacio, dar idea siquiera del carácter de todas ellas, vamos á limitarnos á reproducir algunos fragmentos de la que sobre «El problema del crédito» dió el señor Venegas:

«En España no hay otro organismo importante de crédito hipotecario que el Banco Hipotecario de España. Fuera de éste y aparte de algunas Sociedades particulares que prestan á interés más ó menos elevado, no hay más que el crédito individual, alelado, señores que prestan con hipoteca, en forma de crédito individual, que en la agricultura toma muchas veces la forma repugnante y económicamente ruinosa de la usura.

Esto se debe en parte á deficiencias de la iniciativa privada, pero se debe también en gran parte á que el Banco Hipotecario de España disfruta de un privilegio y consti-

tuye una rémora para la creación de instituciones de crédito...

Fue creado por la ley de 2 de Diciembre de 1872, y no se concedió por medio de concurso, sino que se adjudicó directamente al Banco de París y de los Países Bajos, que había hecho al Gobierno español un anticipo de diez millones al interés del 10 por 100. A pesar de que no es un interés muy módico, como propina se le otorgó la facultad de constituir el Banco Hipotecario de España.

«Pero la ley de 1872 establecía algunas cortapisas y limitaciones, y no concedía el monopolio...»

Más vino el Real decreto de 24 de Junio de 1875, y lo concedió poniendo, además de hecho, la administración en manos de la delegación del Banco en París.

«De modo que sin los votos de la Delegación de París el Consejo de Administración no puede tomar absolutamente ningún acuerdo, porque necesita las tres cuartas partes y sólo dos terceras partes son españolas.

Después de enterarme de esto, claro está que se me aclaró el enigma de por qué el Banco Hipotecario de España, á pesar del indubitable patriotismo de las personas que lo regían en España, no podía hacer absolutamente nada, y es que estas personas, no dñá que fueran figuras decorativas, pero sí que no podían hacer cosa alguna efectiva sin el consentimiento de la Delegación de París; y esta Delegación de París harto preocupada debía estar con los negocios de Francia para preocuparse de los asuntos de España. La constitución del Banco Hipotecario de España, es, á mi juicio, una vergüenza en las páginas del Alcubilla, un caso de verdadera mediatización de la soberanía económica de España, una intervención del extranjero en un Banco privilegiado y en uno de los aspectos más esenciales é importantes de la economía nacional.

El resultado es que instituciones parecidas del extranjero prestan servicios fabulosos á sus respectivas naciones al se las compare con nuestro Banco Hipotecario. El Crédit Foncier de Francia «tiene préstamos efectuados» hasta fin de Diciembre de 1913 por 6.677 millones, al lado de los 375 del Banco Hipotecario. Préstamos subterráneos en 31 de Diciembre de 1913, 2.855 millones de francos, al lado de los 275 millones del Banco Hipotecario. En cambio, en lo tocante á dividendos, el Crédit Foncier ha distribuido desde 1903 á 1913 el 5 1/2 por 100, y el mayor que jamás ha repartido ha sido, en 1913, de 7 1/2 por 100. En el mismo año, el Banco Hipotecario obtuvo un beneficio real de más del 10 por 100...

«En Alemania, antes del conflicto, se necesitaba, para el descuento de efectos, tres firmas; inmediatamente de estallar el conflicto, se dictó una disposición autorizando los descuentos con una sola firma.

En Inglaterra, en 6 de Agosto, se hizo una emisión de bonos del Tesoro de una libra y diez chelines, destinados á hacer anticipos á los particulares y más tarde anticipos á los Bancos, hasta el 30 por 100 de sus cuentas corrientes y depósitos.

En 5 de Septiembre el Banco de Inglaterra acordaba hacer anticipos sobre letras giradas antes de la moratoria, con un 2 por 100 sobre el tipo del descuento reintegrable un año después de terminada la guerra. En 31 de Octubre, el Banco de Inglaterra concedía á los prestamistas sobre efectos públicos, y á los que tenían pendientes operaciones de report á doble, el 60 por 100, del tipo de cotización del 29 de Julio, y este 60 por 100, no reintegrable hasta un año después de la terminación de la guerra. En España, para resolver el conflicto determinado por la suspensión de la liquidación de Bolsa, en 22 de Agosto se ofreció, aunque de una manera algo vaga, que el Banco de España destinara la suma de su millones de pesetas á préstamos con garantía pignoratícia de valores ferroviarios; este ofrecimiento se redujo á que mucho más tarde, creo que en Octubre, destinara una suma mucho menor de la que sólo se beneficiaron los que tenían crédito personal y dentro de los límites de este crédito.

En 3 de Noviembre, en Inglaterra se formó un Comité constituido por representantes del Tesoro, del Banco de Inglaterra, de la Conjunción de Bancos y de la Asociación de Cámaras de Comercio del Reino Unido, para anticipar fondos á los exportadores solventes que por lo brusco de la interrupción del intercambio, no habían podido hacer efectivos sus letras, siendo también estos anticipos reintegrables un año después de la terminación de la guerra...

«¿Qué se hizo aquí? Aquí se comenzó por reducir las negociaciones sobre pueblos á ocho días, y cobrar el 1 por 100 de negociaciones, en lugar de 20, 30 ó 40 céntimos que cobraba antes, con lo que resulta que el Banco cobraba un interés de 36,70 por 100 anual...

«En Italia se ha constituido un consorcio bancario. Aquí se quiso hacer una cosa parecida, pero ni la forma es igual ni son iguales las circunstancias y necesidades de los dos países. Aquí se quiere constituir el consorcio bancario incluyendo al Banco de España y al Banco Hipotecario para que liviten á los Bancos que están en conveleto, á justar

Madrid, Bravo Murillo 63, 1 de Agosto de 1915.

Señor Don MIGUEL DE UNAMUNO

Señor Don Miguel de Unamuno.

Muy Sr. mío y de mi distinguida consideración: Al artículo que de Vd se imprimió en el número 27 del semanario ESPAÑA, y en el que se ocupa de "Revista Cristiana" y de algún artículo mío en ella publicado, escribí la adjunta contestación. El Sr. Gerente de ESPAÑA me dice, que por su extensión no la puede publicar íntegra, pero que publicará otra contestación mía más reducida. Se la he enviado; pero el espacio que pone a mi disposición es tan limitado, que no pude argumentar como hubiera debido ser.; por esta razón me permito remitírsela a Vd para su conocimiento, no vaya a creer que el obligado laconismo de la contestación que en ESPAÑA se publicará, es debido a menosprecio o animosidad alguna, que no siento.


Aunque Vd afirma que el pueblo alemán es un pueblo rebañiego, en Universidades de Alemania he aprendido a reconocer a cada cual el derecho de sus opiniones, y no he de empazar ahora a negárselo a nadie, ni a enojarme porque disienta su opinión de la mía. Pero por la misma razón me reservo ese mismo derecho para mí también, y me duele que cuestiones, ~~que~~ ~~questiones~~ que podía haberse discutido en otros términos, hayan motivado un ataque casi personal, que únicamente favorece a los del UNIVERSO y sus similares, que como Vd habrá visto, lo han recogido con fruición.

Al mismo tiempo no puedo dejar de expresarle mi extrañeza por el juicio que mi patria parece merecerle. Yo creí que Vd la conocía mejor, y que la maniobra política que motiva ahora la aparente simpatía de los jaimistas por Alemania, era un tejido tan transparente, que no se necesitaba

ser un linca para penetrarla. Sea como quiera. Magna est veritas et unum-
valebit!

Acaso sea bueno para la formación del pueblo alemán el tener que pasar ahora por tanta amargura. La historia trabaja algunas veces con lentitud, otras con rapidez. Pero al fin y al cabo saldrá el tapiz maravilloso, que podemos admirar todo sin sentir envidias ni celos unos de otros, sino reconociendo lo que cada pueblo haya hecho de bueno, cuando veamos el cielo nuevo y la tierra nueva que esperamos.

Suyo afmo. s. s. y amigo

Jorge Elser


Madrid, Bravo Murillo 63, 31 Julio 915

Señor Director de "E S P A Ñ A ."

M a d r i d .

Muy Sr. mío y de má distinguida consideración:

En el número 27 del semanario de su digna dirección, y con el epígrafe A la "Revista Cristiana, se halla un artículo firmado por D. Miguel de Unamuno, y que se ocupa de mi humilde persona.

Aunque no me considero con títulos suficientes para contender con el catedrático salmanticense, Vd me permitirá, sin embargo, que le dirija estas líneas para aclarar algunos conceptos vertidos en el mencionado artículo, y que a mi juicio necesitan una rectificación.

En "Revista Cristiana", número 835, se ha abogado por que los intelectuales españoles, que suscribieron el conocido manifiesto, se interesaran algo más -algunos lo hacen ya, y se lo agradecemos de veras- por ciertos casos, en que a nuestro juicio la justicia no quedaba en el lugar que le corresponde, y se citaban el Coronel Labrador, Ibañerando, Piedralabes y Sotillo como ejemplos. A esto replica el doctor Unamuno restándoles importancia a estos casos, por ser, según él "exageradísimos". "Los ha habido y los hay mucho mayores", dice, "sólo que no atañen al protestantismo". Me parece lógico y natural, que yo, evangélico, me in-

terase en primer término por lo que sufren mis correligionarios, no siendo óbice para ello, que el amigo especialmente interesado en ellos sea un inglés, como ocurre en Sotillo y Piedralabes.

En cuanto al señor Labrador, dice D. Miguel, que este caso se ha resuelto muy a satisfacción de los "actuales germanófilos españoles". Por lo visto el Sr. Unamuno cree, que los únicos germanófilos españoles son los clericales, y en esto está equivocado, y muy equivocado. Yo sé de germanófilos españoles, y no pocos, que ni son clericales, ni están de acuerdo con la resolución adoptada en aquel caso, que no se resignan a considerar definitiva. Pero de todos modos, esto no es lo decisivo. La cuestión estaba en ver si el caso del coronel Labrador había sido resuelto en justicia o no. El mismo Sr. de Unamuno no se atreverá a afirmar lo primero, si es que está bien informado del asunto.

En cuanto a Ibañerando, no se aludía ya, como podía haber sabido el ilustrado doctor, por cualquier protestante medianamente informado, a la escuela, en cuya apertura intervino él como rector de la Universidad, haciendo cumplir la ley, único favor que se le había pedido, cuya intervención a su tiempo fué anotada y agradecida en "Revista Cristiana", sino de otros casos posteriores, uno de ellos un robo, cuyos autores hasta la fecha no han sido castigados, aunque en el pueblo aquel no falte quien los vaya señalando.

Hállase también en el mencionado artículo la afirmación de que "Revista Cristiana" es germánica y la misión de Eliedner una misión germánica y germanizante. No creo que constituya un delito el ser alemán y el amar a su patria. Ni el Sr. Unamuno ha escogido su patria, ni lo he hecho yo. Ambos hemos aceptado con gratitud, los padres y la patria que Dios nos dió. Si Don Miguel de Unamuno viera atacada su hermosa patria y sus compatriotas de la manera como yo he visto atacada la mía, y viera claramente,

que entre muchos adversarios únicamente fueran pocos los que luchaban con nobleza y lealtad, y por ~~por~~ motivos erróneos acaso, pero a lo menos en esencia, elevados y grandes, mientras que fuera mucha la ignorancia, envidia y mala voluntad, que sobre él y los suyos volcara un verdadero diluvio de calumnias, vilezas y mentiras, seguramente había cogido la pluma, y la hubiera manejado con mayor vehemencia y energía de las que yo uso. Sin duda hubiera puesto en la tal defensa más finura y sal ática, que yo soy tosco y rudo, y no dispongo de la flexibilidad latina. Pero estoy firmemente convencido de que en tal caso, el Sr. de Unamuno no hubiera atacado al enemigo con pelotillas de pan, sino con el florete y la daga, hasta herirlo de frente y en el corazón. Deriva, sin embargo, que la misión de Fliedner es germanizante, de algunos artículos en "Revista Cristiana", que el patriotismo me ha dictado, y que no llevan la firma de un testaferrero español, que acaso no hubiera sido más difícil hallar ~~en~~ a "Revista Cristiana" que a otros periódicos no germánicos. No he querido tirar la piedra y esconder la mano, y por ello se me quiere convertir en agente político y viajante de la patria terrenal; mientras que a los que de otro modo proceden se les coloca en un pedestal como santos y benditos de Dios y modelos de cristianismo. No me avergüenzo de mi amor a mi patria, y creo que el patriotismo es necesario para la vida sana de las naciones; pero afirmar que mi labor en España sea la de hacer propaganda sistemática por el germanismo, revela un desconocimiento absoluto de esta labor. ¿que pregunten a mis discípulos si mi amor a Alemania ha tratado jamás de arrancarlos del corazón el que ellos tengan a su patria! ¿que pregunten a mis colaboradores españoles, si jamás he querido imponerles acto a palabra alguna en desdoro de España y en pro de Alemania! Si en "Revista Cristiana" trato de dar a conocer alguna vez algo de lo que enseña la teología o filosofía alemana, ¿qué otro objeto puedo tener sino que difundiendo conocimientos se haga más fácil al lector elegir y escoger con conocimiento de causa y por cuenta

propia? No han dejado de publicarse en "Revista Cristiana" artículos de autores franceses o ingleses, algunos los he traducido yo mismo. ¿Dónde, pues, tiene su base eso de querer hacerme pasar por agente germanizante?

Cuando el Sr. de Unamuno demuestre que en mi vida ocupa mayor lugar, más fuerza y energía, una acción germanizante, que no ^{la} labor religiosa, entonces rectificaré mi conducta. Precisamente ha habido entre los germanófilos de la actualidad, cuando aun la pasión no le había cegado, alguno que me echara en cara que no me mostraba bastante "alemán" en mi labor, porque él juzgaba, que el beneficio para la causa evangélica en España sería tanto mayor, cuanto más oportunidad tuvieran los españoles de ver a unos y a otros, para poder juzgar y comparar por su propia cuenta. Pero ya sabemos, que nunca llueve a gusto de todos, y los que tenemos algo que decir o escribir, contamos ya de antemano con la crítica de unos y otros, y aprendemos a atender a la "conciencia".

Dice el maestro de la paradoja que es peligrosísima la doctrina de que en cuestiones de religión decida la conciencia, y sin embargo, en el mismo artículo habla de ~~la~~ "la salvadora tendencia del espíritu disidente inglés, a disgregarnos en tantas sectas religiosas, como individuos". El doctor Unamuno ha estudiado libros alemanes de teología y de filosofía; no ha observado que la palabra española "conciencia" corresponde a dos alemanas, Selbstbewusstsein y Gewissen? La palabra conciencia tiene, pues, varios sentidos; si ha de ser la conciencia en la acepción psicológica (Selbstbewusstsein) entonces podrá ser peligroso el erigirla en supremo juez en materia religiosa, y entonces se llega al individualismo sectario, pero si lo que decide es la conciencia religiosa (Gewissen) entonces veo en ella la energía principal de toda reforma religiosa.

En cuanto a lo que dice mi ilustrado amigo de la serie de artículos que vengo escribiendo para "Revista Cristiana" sobre "La Iglesia de Cristo y su cometido en nuestros tiempos", se trata de un trabajo cuya

parte más importante aun no se ha publicado, por esto los juicios que de su totalidad se hagan a la presente, pueden pecar de prematuros. De todos modos en esos artículos hay dos cosas, hechos históricos por un lado, apreciaciones y deducciones por el otro. Demuéstreme el Sr. Unamuno que en la aportación de datos históricos hay errores u omisiones importantes, y rectificaré; si los datos son exactos, demuéstreme que hay en las apreciaciones falta de lógica, y rectificaré. Mientras no venga tal demostración, me permitiré mantenerme en mi posición, y aun me tomaré la libertad de reirme de los que suponen que tal clase de trabajo se hace con intenciones patrióteras.

Dos puntos debo tratar^{aun} señor director de ESPAÑA, aunque sea abusando de su amabilidad; pero en pocos párrafos, el docto ex-rector de Salamanca sabe congregiar tantas acusaciones, juicios y fallos, que resulta muy difícil limitar la contestación al breve espacio de una carta. Muchas veces, por cléricales y liberales, se nos ha hecho a los extranjeros evangélicos que por motivos religiosos estamos en España la objeción de que debíamos habernos quedado en casa, pues bastante había que hacer allí. He aprovechado esta ocasión, en que intelectuales españoles daban su respetable opinión acerca de cuestiones de fuera, para devolver la pelota.

En seguida el Sr. de Unamuno, olvidándose de que en cierta ocasión él mismo habló en términos parecidos, me la vuelve a tirar con mayor vehemencia; pero es la misma pelota. El ejemplo de la vecina que yo puse era tan trivial, que en ello mismo el Sr de Unamuno podía haber conocido el alcance que yo le quería dar a la cuestión. Pero si llegamos^{ahora} a reconocer mutuamente el derecho que existe para tratar las grandes cuestiones de la vida humana y nos reconocemos mutuamente el deber de exponer nuestras ideas y defenderlas en el lugar en que Dios nos ha colocado, como dice el texto apostólico que cito, entonces será más fácil que los hombres de buena voluntad de distintos campos se entiendan, y puedan llegar a cierta colaboración.

También me reprocha el profesor de griego de la Universidad de Salamanca, que yo pretenda enseñar, dando lecciones en casa ajena, cual "nato domine" . Los que tenemos la dicha de enseñar a la juventud, naturalmente adquirimos un lenguaje diferente del charlatán de la plaza, o del que usan los novios cuando pelan la pava. Pero que eso sea propio de todos los súbditos del Kaiser! El Sr. de Unamuno es por su raza y su modo de pensar de lo más antigermánico que puede haber. Pero, ¿es que él carece de las cualidades de dómine, y no pretende nunca dar palmetazos?

En cuanto al "impudente paganismo cesarista" que invadió Alemania, a lo que dice de nuestro emperador, a esas ingeniosas salidas de "alidos espirituales y pinches troglodíticos", creo que le hago un favor a ESPAÑA" y al caballero que escribió el artículo, si todo eso lo paso por alto; a la dirección de ESPAÑA si no alargo más esta ya larga contestación, y al Sr de Unamuno, porque son lapsus que hay que perdonar, por eso de "alicuando dormitat Homerus".

Perdóneme la molestia, Sr. Director de ESPAÑA y permítame ofrecerse con este motivo su atto. s. s.

q. l. e. l. m.

Jorge Elietner

4.- Carta de Fernando Cabrera

El apellido Cabrera es muy conocido también en el mundo protestante español. Al hablar de la novela Rosalía, de Galdós, hicimos mención a la peripecia vital de Juan Bautista Cabrera, un monje escolapio que se hizo protestante y llegó a ser el primer obispo de la Iglesia Española Reformada Episcopal. Su hijo, Fernando Cabrera, también fue ministro de esa Iglesia y presidente de la Alianza Evangélica Española. Como presidente de tal institución envió una carta a Unamuno, el 11 de febrero de 1930, dándole la bienvenida por volver de nuevo a su patria.

ALIANZA EVANGÉLICA ESPAÑOLA

RAMA DE LA ALIANZA EVANGÉLICA UNIVERSAL

COMITÉ NACIONAL

PRESIDENTE:
Rdo. Fernando Cabrera.
Beneficencia, 18, Madrid - 4.

VICEPRESIDENTES:
Rdo. Francisco Albricias.
Calderón, 30, Alicante.
Rdo. Daniel Regaliza.
Boja, 31, Valencia.

SECRETARIO:
D. Julián Saco.
Mendizábal, 61, Madrid - 8.

SECRETARIO PARA EL EXTRANJERO:
D. Carlos Araujo García.
Flor Alta, 2 y 4, Madrid - 12.

TESORERO:
Pastor. Juan Fliedner.
Calatrava, 27, Madrid - 5.

VOCALIS:
D. Adolfo Araujo, Madrid.
Rdo. Enrique Lindegaard, Madrid.
D. Tomás Rhodes, Madrid.
Rdo. Isaac Vega, Ibañerando.

Delegación en Cataluña:
Rdo. Agustín Arenales.
Diputación, 38, Barcelona.
D. Ambrosio Celma.
San Agustín, 14, Barcelona - G.

MADRID, 15 de Febrero. 1930.

Señor Don Miguel de Unamuno.

Muy señor mío:

La junta de la Alianza Evangélica Española, reunida ayer, da su entusiasta bienvenida al suelo patrio al hombre que ha anhelado la "recristianización" de España, que ha recomendado a sus compatriotas la lectura de la Biblia, y que ha querido despertar al pueblo de su letargo espiritual. Dios bendiga su labor de profeta por bien de nuestros compatriotas.

Respetuosa y afectuosamente le saluda

Fernando Cabrera
presidente

5.- Carta de Adolfo Araujo

Adolfo Araujo García (muerto en 1956) fue hijo del Araujo mencionado antes. Además de ministro del Evangelio, Adolfo fue rector de la Iglesia Española Reformada y gerente, durante casi cincuenta años, de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera.

La carta que envió a Unamuno el 22 de febrero de 1930 es de cortesía, y deja ver también un sentimiento de amistad y admiración por Unamuno.

AGENTE:
ADOLFO ARAUJO
FLOR ALTA 2 Y 4
TELÉFONO 17.633
MADRID-14

SOCIEDAD BÍBLICA BRITÁNICA Y EXTRANJERA
(BRITISH & FOREIGN BIBLE SOCIETY)

AGENCIA DE ESPAÑA

22 de Febrero de 1930.

D. Miguel de Unamuno,
Salamanca.

Admirado maestro:

Con el adjunto recorte tengo la satisfacción de saludar a usted y desearle muchos años de fecunda acción sobre el espíritu de nuestros compatriotas.

Quizás pronto tenga oportunidad de ir a Salamanca y si V. se halla allí aún me gustaría mucho poder estrechar su noble mano.

Recientemente tuve muy gratas conversaciones acerca de V. en un profundo admirador escocés el Dr. Juan C. Mackay.

Muy devotamente suyo

Adaraj

Unamuno vendrá a Zaragoza

El ilustre exrector de la Universidad de Salamanca, tiene propósitos de dar una conferencia en el Círculo Hispano-Francés de esta capital. Aunque circunstancias particulares del señor Unamuno le impiden fijar fecha para dar su conferencia, podemos asegurar que ésta no se hará esperar mucho.

La noticia de la próxima visita a Zaragoza del insigne Unamuno ha causado excelente impresión entre los socios del citado Círculo. Todos aguardan sus declaraciones con verdadera ansiedad, que no se verá defraudada seguramente.

El elemento intelectual de Zaragoza tendrá también ocasión de escuchar al doctísimo catedrático que se dispone a obsequiar a los socios del Círculo Hispano-Francés con los juiciosos frutos de su privilegiada inteligencia.

6.- Borrador y carta de Atilano Coco. Otros documentos

Este joven evangelista se había encargado de la comunidad protestante de Salamanca en 1929. Con el levantamiento del general Franco fue detenido y encarcelado el 1 de agosto de 1936, cuando ya ocupaba el cargo de presbítero. El encarcelamiento produjo extrañeza en el reverendo Coco, pues no encontraba explicación para ser puesto en prisión. Pero no olvidemos que a la condición de protestante unía la de masón.

En tales circunstancias y aprovechando la amistad que le unía con Unamuno, Atilano ordenó a su esposa que acudiese a don Miguel para que éste se enterase de las razones por las que se le privaba de libertad.

Sobre la suerte de Coco y otros protestantes durante la guerra civil puede verse el trabajo de Juan Bautista Vilar, "Persecución contra los protestantes en la guerra civil española", en Historia 16, XII, núm. 138, octubre de 1987, pp. 11-18; y el de Guillermo Gortázar, "Los últimos románticos: misioneros protestantes en Castilla la Nueva durante la guerra civil", en Ayeres, I, núm. 2, noviembre de 1990, pp. 3-10.

A la gentileza de doña Enriqueta Carbonell, viuda de Coco, debo las fotocopias de un borrador de carta, fechado en la Prisión Provincial de Salamanca el 10 de agosto de 1936, y de una carta del 6 de septiembre del mismo año. En ellas el presbítero Coco expresa a Unamuno el agradecimiento por las gestiones encaminadas a conseguir su libertad.

He de hacer constar que la carta escrita en prisión fue publicada por Luciano González Egido en su libro Agonizar en Salamanca. Unamuno (julio-diciembre 1936) (Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 97).

Al borrador y a la carta siguen otros documentos epistolares: se trata de una carta-entrevista que hice llegar a doña Enriqueta Carbonell, mediante la intervención del reverendo Francisco Serrano, de Sevilla, y la respuesta a ella que ambos amablemente hicieron posible.

Unión provincial de Salamanca 10-8-36

L. J. King et al.

Querido Señor: Le' que, a instancias
de mi esposa, se ha preocupado Vd.
por mi actual situación de detenido.
Le doy las más cordiales gracias
por esa deferencia hacia mí.

Hace ya diez dias que estoy seba-
rado de los mios, apartado de los
deberes de mi Ministerio Evangelico
y aun no he podido saber el motivo
de este extraño encarcelamiento. He
llegado a pensar que en el fondo del
asunto no haya otra cosa que mi
condicion de Presbitero de la Iglesia
Reformada. Por lo demas creo que
se habra ~~interrogado~~ ^{interrogado} ~~algún~~ ^{algún} ~~partido~~ ^{partido} ~~noto~~ ^{noto}
que ~~nada~~ ^{nada} de.

De dos modos, refirió mi gratitud por sus gestiones y espero en el Señor que podrá ratificar de palabra este agradecimiento.

Prisión Provincial. 6 Septiembre - 36.

Dr. D. Triguero de Albornoz.

Ciudad

Mi buen amigo D. Triguero. Por mi esposa sé de las molestias que Vd. se está tomando con respecto a este extraño encamellamiento del que soy objeto desde hace 38 días. Muy grave debe ser la causa para tenerme apartado de mi Ministerio Evangélico cuando todavía no sé si estoy a disposición de algún juez o del Comandante militar.

De todos modos le agradeceré su solicitud. Mi esposa me ha dicho que ha estado Vd. en mi casa hace unos días. Quizás espere Vd. encontrarme en ella? Eso sería un buen augurio para mí.

Así quisiera volver a gozar de la libertad, pero me figuro que aquí se entra con demasiada facilidad para poder salir con la misma. Espero con impaciencia que acabe esta trágica lucha y estoy pidiendo constantemente a Dios en mis oraciones que todos los españoles dejen las armas y se amen como hermanos. Los primeros en dar el ejemplo hemos de ser los cristianos. "Ve y haz tú lo mismo" fue el mandato de Cristo a aquel doctor de la Ley que le preguntaba quién era su prójimo.

De nuevo repito la gratitud que siento por la deferencia que en esta ocasión memorable ha tenido para mí y mi esposa.

Fuyo en el Evangelio

Atilano Corrales

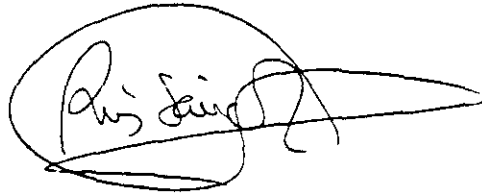
Rvdo. don Francisco Serrano
SEVILLA

Reverendo don Francisco Serrano: El reverendo Miguel de Olaiz me ha remitido a usted como intermediario de la carta-entrevista que pretendo hacer a la viuda de don Atilano Coco, y cuyas preguntas adjunto a la presente.

Sé que su avanzada edad puede resultar un gran inconveniente, por ello la gestión se hace más complicada y difícil. Le ruego, pues, me disculpe y me excuse ante ella.

Le agradezco sinceramente su amable predisposición para hacer viable esta pretensión. En espera de los resultados de su mediación le saluda muy atentamente

José Luis Ríos

A handwritten signature in dark ink, appearing to read 'José Luis Ríos', enclosed within a large, loopy oval flourish.

Madrid, 19 de octubre de 1989

P.D. Si no tiene inconveniente, por favor, hágame constar la edad, el nombre y los apellidos de la Sra. viuda de Coco.

Esta es mi dirección:

C/ Sánchez Barcáiztegui, 40 , 9ºD, esc. izq.

MADRID_ 28007

Estimada señora: Me llamo José Luis Ríos y estoy trabajando sobre asuntos que guardan relación con la personalidad religiosa de Unamuno y en consecuencia con el protestantismo. Me he llegado a saber, por algunos detalles de Luciano González Egido en su libro Anonizar en Salamanca, que usted y su esposo don Atilano Coco tuvieron amistad con el insigne escritor.

Comentando el hecho con don Arturo Sánchez y con don Miguel Olaiz, me indicaron que usted podía ser un testimonio vivo y valiosísimo de que Miguel de unamuno acudía a veces al culto de la iglesia reformada de Salamanca. Como no hay constancia escrita de este hecho, o al menos yo la desconozco, me gustaría que hiciésemos valer su inestimable palabra para asentar definitivamente la realidad de los hechos de manera fehaciente. De este modo contribuiríamos además a hacer poco a poco la historia y la intrahistoria -palabra ésta tan unamuniana- de la Iglesia Reformada en España.

Por ello sería muy valioso y de gran utilidad que me respondiese a estas preguntas:

1.-¿Cómo entraron usted y su esposo en relación con Unamuno? O sea, ¿de qué manera se produjo el conocimiento y se fraguó la amistad con don Miguel? Por razones religiosas seguramente, ¿no es así?

2.-¿Asistía con frecuencia a los cultos religiosos de la iglesia que pastoreaba don Atilano Coco? ¿Dónde se encontraba entonces la iglesia?

Y a su casa ¿asistía también con frecuencia, o esporádicamente?

3.-¿Recuerda usted si en esa asistencia a los cultos ocupaba siempre el mismo lugar? ¿Iba solo o acompañado de su esposa? ¿Charlaba con otros asistentes una vez concluido el culto?

4.-Se podría delimitar cronológicamente la época en que asistía? ¿Hubo alguna etapa de más asidua frecuencia?

5.-¿Recuerda usted algún detalle particular, alguna conversación interesante, algún comentario o anécdota curiosos que guarden relación con la persona, con la vida espiritual o el pensamiento religioso de Unamuno?

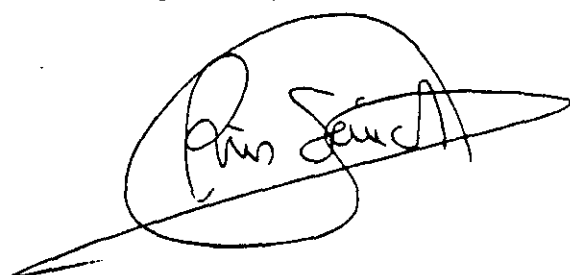
6.-¿Tenía hecha su marido alguna opinión sobre el sentir religioso de su amigo don Miguel? ¿Le consideraba protestante o muy cercano a esta creencia? ¿Llegó Unamuno a manifestar algo en este sentido?

7.-En tiempos difíciles, cuando su marido estaba ya en la cárcel ¿usted acudió a Unamuno buscando ayuda? ¿Por qué acudió a él, por amistad o por la relevancia social del escritor y en consecuencia por el poder intercesor? ¿Cómo acogió él su solicitud? ¿Llevó a cabo alguna gestión encaminada a la liberación de su esposo?

Estas y algunas preguntas más que ahora no se me ocurren pueden encontrar respuesta en usted. De antemano quiero agradecerle su colaboración. También sería muy provechosa cualquier otra noticia o referencia relacionada con este interesante asunto porque contribuiría a redondear la imagen religiosa de Unamuno y a establecer con mayor nitidez y precisión el grado de vinculación que mantenía con el protestantismo tanto en su vivencia externa como en el pensamiento reflejado en su obra.

Reciba un cordial saludo al tiempo que le reitero mis más expresivas gracias.

José Luis Ríos

A handwritten signature in dark ink, appearing to read 'José Luis Ríos', enclosed within a large, loopy circular flourish that extends into a long horizontal stroke at the bottom.

Sevilla, 24 de febrero de 1990

Sevilla, 24 de febrero de 1990

Sr. D. JOSE LUIS RIOS
Sánchez de Barcáiztegui, 40, 9º B, esc. izq.
28007 Madrid.

Estimado señor Rios:

Tras pedirle disculpas por mi retraso en contestar su carta-cuestionario de fecha 19 de octubre pasado, y posterior llamada telefónica, paso a cumplimentar sus deseos, después de haber visitado a Dª Enriqueta Carbonell, viuda de Coco.

Como usted tendrá copia de dicha carta, pongo a continuación, y en el mismo orden, las respuestas de Dª Enriqueta a sus preguntas:

- 1.- Fue D. Adolfo Araújo, que solía ir a menudo por Salamanca, quien los presentó. El motivo de tal presentación, fue, sin duda, la simpatía religiosa.
- 2.- D. Miguel de Unamuno nunca asistió a los cultos. La iglesia estaba en el mismo ^{lugar} en que lo estuvo hasta ahora, aunque el edificio era otro.

No asistía a su casa. Tan sólo en una ocasión, y ello después de llevar D. Atilano un mes en la cárcel, se presentó D. Miguel una mañana. Al preguntarle Dª Enriqueta: "Don Miguel, ¿qué le trae a usted por aquí?", contestó: "Quiero ser el primero en darle la enhorabuena a Coco". La señora le dijo que aún estaba en la cárcel, a lo que D. Miguel dijo que había estado hablando con el Gobernador y que éste le había dicho que aquella misma noche (la anterior) iba a ser puesto en libertad.
Añade Dª Enriqueta: Fue la única vez que estuvo en casa, y ni se sentó.
- 3.- Respuesta negativa, a la vista de lo expuesto.
- 4.- Igual respuesta a la anterior.
- 5.- Dª Enriqueta ~~contesta~~ contesta que "su marido sabría, pero ella no".
- 6.- Dice que "eso quedaría en el secreto de la amistad, y no lo sabe".
- 7.- "Acudí por mandato de mi esposo para rogarle se enterara del motivo de su detención". Dª Enriqueta dice que le consta que D. Miguel hizo todo lo posible, pero no sabe ante quien, y que no tuvo información al respecto.

Es todo lo que me ha dicho. No obstante, me dio dos fotocopias de cartas (una parece borrador, sin firma), dirigidas a D. Miguel de Unamuno por su esposo, fotocopias que le mando con la presente.

Confiando haberle complacido, aunque tarde, quedo su affmo. s.s.

Francisco Juan

PD. Como comentario propio, y a la vista de su pregunta nº 6, pienso que D. Atilano tenía a D. Miguel como cristiano, aunque sin calificativo, según se desprende de la carta fecha 6.9.36.

Vile

7.- Carta de Unamuno a los protestantes

Con esta carta ponemos fin a las relaciones epistolares entre los protestantes y Unamuno. Es una carta de respuesta a la Unión de Jóvenes de Madrid, los cuales previamente le habían felicitado por el mensaje de un discurso que Unamuno había pronunciado en Valladolid el 3 de enero de 1915. El título del discurso es "La esencia del liberalismo". El tomo IX de las Obras completas recoge el extracto que del mismo habían publicado El Mundo, de Madrid, el 4 de enero de 1909, y El Mercantil Valenciano el día 5.

En la carta se constatan las preocupaciones espirituales de Unamuno, que ve en su pueblo una fe implícita y rutinaria por un lado, y una ramplonería entre los liberales por otro. Y en ambos modos de sentir denuncia Unamuno el lastimoso estado de conciencia religiosa.

Por lo demás, se advierte que Unamuno establece una clara separación entre la confesión de esos jóvenes y su propia posición religiosa, caracterizada, según reza la carta, por un persistente amor a la verdad y una búsqueda individualizada de la salvación personal.

La carta, dirigida a José Marcial Dorado, no es inédita, pero sí casi desconocida, por eso la rescatamos de la Revista Cristiana, XXX, núm. 705, que la publicó el 15 de mayo de 1909, pp. 133-134.

escucharle en una conferencia que habrá de celebrarse en el amplio local de una capilla, cuyo acto se anunciará previamente por medio de invitación al efecto.

La obra de Juan R. Mott viene á ser en España algo así como la integración del movimiento reformista nacional, falta hasta hoy de esa nueva corriente de actividad que completa las ya arraigadas y provechosas que los obreros evangélicos vienen cultivando con celo y amor cristianos.

J. M.

LECTURAS DIARIAS

Andar como El anduvo. (1.º Juan 2, 6.)

¿Por qué han de imitar los cristianos á Cristo? Deben hacerlo por amor á sí mismos. Si desean disfrutar salud en cuanto á su alma — si quieren evitar la enfermedad del pecado y gozar del vigor que comunica la gracia al ir en aumento, — que Jesus sea su modelo. Por amor á su propia felicidad si quieren beber «purificados líquidos» (Is. 25, 6), si quieren gozar de comunión santa y feliz con Jesus, si quieren ser elevados por encima de las penas y molestias de este mundo, deben andar como El anduvo. No hay nada que le pueda ayudar tanto dirigirte al cielo con buena marcha, como él llevar la imagen de Jesus grabada en tu corazón para que dirija todos sus actos. Cuando por el poder del Espíritu has recibido facultad para andar con Jesus siguiendo sus huellas, entonces eres completamente feliz y bien conocido como uno de los hijos de Dios. Pedro, lejos de Jesus, está en malestar y peligro.

En segundo lugar lucha por ser semejante á Jesus por amor á la religión. ¡Ah! pobre religión, enemigos crueles te han disparado sus dardos envenenados, pero con todo eso tus enemigos no te han acarreado la mitad del peligro que tus amigos. ¿Quién causó esas heridas en tus manos hermosas? El que profesa ser religioso y nos da la daga florentina de la hipocresía. El hombre que con pretensiones penetra en el rebaño, no siendo en realidad otra cosa que un lobo vestido de oveja, perturba la grey mucho más que el león que está fuera. No hay arma alguna que sea tan mortífera como el beso de Judas. Quienes profesan ser cristianos y no viven conforme á su profesión, perjudican el evangelio de Cristo más que el crítico irónico ó que el incrédulo.

Pero sobre todo, por amor á Cristo, imita su ejemplo. ¿Cristiano, amas á tu Salvador? ¿Es su nombre precioso para ti? ¿Defiendes su causa? ¿Quisieras ver que los reinos de este mundo lleguen á ser suyos? ¿Es tu deseo verle á El glorificado? ¿Estás ansioso que almas lleguen á ser ganadas por El? Si esto es así, entonces imita á Jesus. Sé, tú una, «epístola» de Cristo, conocida y leída por todos los hombres.

Una carta de Unamuno

La Union Cristiana de Jóvenes Evangélicos de Madrid, conociendo los trabajos de carácter religioso, publicados en periódicos y revistas por el ilustre rector de la Universidad de Salamanca, artículos en los cuales se expresa una honda convicción liberalmente cristiana, antirromana y antivaticana, acordó, á raíz de la hermosa conferencia pronunciada por el sabio catedrático, en el Círculo Mercantil de Valladolid, felicitarle entusiasta y cariñosamente, por sus declaraciones contrarias al fanatismo y á la incultura religiosa que padecemos.

Unamuno ha contestado á los evangélicos españoles con estas sinceras expresiones, que merecen ser conocidas de todos los que admiran al ilustre y querido profesor:

«Sr. D. José Marcial Dorado.

Muy señor mío y compañero:

Quiero que comunique usted á los Sres. Flíedner, (D. Jorge, D. Juan y D. Teodoro), Vega, Thauss, Román, Larrañaga, Gijón, Arenales, Rodríguez, Gener, Oviedo, Jover, Santos, Navas, Casarrubios, Torres, Müller, Araujo (D. Adolfo y D. Carlos), Zimmermann, Maron y Sánchez, que con usted firmaron la carta que la Union Cristiana de Jóvenes Evangélicos de Madrid me dirigió el mes pasado, cuán agradecido estoy al aliento que con ella me prestan para seguir peleando por la libertad de la conciencia cristiana.

Sean cuales fueren las diferencias doctrinales que puedan separarnos hay una cosa que nos une, y es el común amor á la verdad y á la sinceridad y el deseo de hallar por nosotros mismos, sin más ayuda que la de la gracia divina, el camino de salud.

Me imagino lo que ustedes tendrán que luchar en su empresa de despertar el íntimo sentido cristiano del pueblo español, y, sobre todo, porque se les tildará, de seguro, más que de herejes, de extranjerizantes, como si el cristianismo mismo hubiese nacido aquí y no fuera una luz venida de otro pueblo y arraigada en éste.

Mi labor—por ahora al menos—no se dirige á establecer afirmaciones dogmáticas que, además, no son quién para hacerlas, sino á excitar á mis compatriotas á que piensen y piensen en serio y con el corazón, no sólo con la cabeza, y librándose de prejuicios y de autoridades pura y exclusivamente humanas, en el problema que más debe preocuparnos á todos: el del fin último de la vida. La horrible indiferencia y la rutina que á este respecto reinan me contristan. De un lado la horrenda fe implícita, la del carbonero, y el rutinario pragmatismo católico romano y de

otro la más chata ramplonería de eso que se llama libre pensamiento, y no suele ser ni pensamiento ni libre.

Tengo observado en mis excursiones, que cuando al dirigirme á un público avanzado interpretan algunas de mis afirmaciones, entendiéndolas mal, como negación de otra vida y de la inmortalidad del alma, rompen á aplaudir, y este aplauso no significa aprobación al hombre animoso que pone el amor á la verdad, por dolorosa que sea, sobre el apego á dulces consuelos tradicionales, sino es como si dijeran: «¡Bien, muy bien!, no queremos otra vida; nos basta con ésta». Y si el no creer que haya Dios é inmortalidad puede ser respetable, el no querer que los haya es repugnante. Y pienso quién ha traído á tanta gente á tan lastimoso estado de conciencia y á tal falta del resorte íntimo de la vida y de lo único que hace á un pueblo vivir vida noble y humana.

Y basta.

Les repito mi gratitud. No rechazo el aplauso y la simpatía de nadie que con nobles propósitos me los brinde. Ustedes tienen una labor que cumplir, yo otra; pero como ustedes y yo llevamos cada cual la nuestra, puesta la vista en lo más alto, es seguro que concurren á un resultado común. De Dios depende éste.

Le saluda con toda simpatía su afectísimo,

MIGUEL DE UNAMUNO.

Los principios evangélicos en los países latinos

Discurso pronunciado en la Asamblea de la Alianza evangélica
por el profesor Giovanni Luzzi D. D.

(CONCLUSION)

En Francia el Evangelio está en relación con las clases mejor educadas de la nación. Ha influido y está influyendo en el clero católico-romano, que en aquel país está mejor instruido que en las demás naciones latinas; ha penetrado aun en el Parlamento y el Gobierno y está llamando la atención general por medio de una buena y poderosa literatura religiosa.

Si en España los resultados no son tan visibles como en Italia y Francia, no es por falta de obreros celosos, concienzudos y adnegados, sino que se debe al infeliz ambiente que los rodea y que no necesito describirlos.

Otros hermanos han venido acá para daros cuenta detallada de la obra de Evangelización que se lleva á cabo en esas diferentes comarcas. Permitidme, sin embargo, que aluda ligeramente á los obstáculos principales que el Evangelio encuentra en esos países y que son comunes á todos los pueblos de la raza latina.

La primera dificultad es esa desastrosa trinidad que se halla en

todas partes inseparablemente unida: ignorancia, superstición y fanatismo.

En cuanto á la ignorancia os bastará lo siguiente: «en Italia entre 33.476.000 habitantes tenemos 13 millones no instruidos, y en España de unos 19 millones de habitantes 65 por 100 no saben ni leer ni escribir, mientras que esta nación al mismo tiempo goza de 43.328 sacerdotes católicos romanos y 28.549 monjas¹. No sólo los que se llaman cristianos, sino á todos los que tienen un sentido para lo que es hermoso, bueno y justo.

«La sangre de los mártires es la semilla de la Iglesia»; y si Dios permite que la sangre de los mártires sea derramada, ciertamente no quiere que sea vertida en vano. El testimonio del Evangelio nunca se extinguió completamente en los países latinos; y la misma existencia de este testimonio que no se ha mantenido vivo por obra de hombres, sino sólo por la gracia de Dios, es una garantía, de que también las naciones latinas, serán herencia de Cristo en el día y hora de la providencia de Dios».

III. Llego ahora á la parte tercera y última y pregunto: «¿Cuál es la actitud que las condiciones actuales católico-romanas y evangélicas aconsejan á nuestro pensamiento evangélico para que triunfe el reino de Dios? Permitidme decir de una vez que en nuestras naciones latinas los principios religiosos que constituyen la fuerza real de toda empresa misionera que allí se realiza, son verdaderamente evangélicas por esta razón: porque ó son la herencia sagrada de los antepasados, que en estas mismas convicciones hallaron la fuerza para llevar la cruz, ó son los principios que nos han traído allende los Alpes ó allende el Océano, que pertenecen á la parte mejor de la iglesia, que es la iglesia misionera.

Sin embargo, estos principios se hallan en esta época enfrente de algunas necesidades nuevas, creadas en un lado por la actitud que ha adoptado el partido católico-romano moderno, y en el otro por las aspiraciones del pensamiento moderno científico y religioso.

En cuanto á nuestra actitud enfrente de las tendencias modernas en el catolicismo-romano mi convicción es la siguiente: debemos tratar de comprender á esos sacerdotes, simpatizar con ellos y no tratar de obligarlos á salir de la iglesia de Roma. Nosotros, que hemos nacido en países protestantes y de padres protestantes, no podemos formarnos una idea de lo que en realidad es el catavismo católico-romano, ni de cómo obra una conciencia que ha sido formada y educada en una atmósfera católica-romana; los que vivimos en Cristo y tenemos á Cristo viviendo en nosotros, no podemos comprender la tenacidad con que estos sacerdotes, que no han aprendido completamente á Cristo, se aferran á los principios de

¹ Las últimas estadísticas ofrecen mayor número.

8.- Unamuno con los protestantes en Salamanca

Además de las cartas presentadas, queremos terminar este apéndice de Unamuno con otro tipo de testimonio gráfico. No es de carácter privado o epistolar, sino social o público.

El día primero de julio de 1922 tuvo lugar un acto en la Casa del Pueblo de Salamanca para pedir libertad de conciencia. Fue promovido y organizado por los evangélicos, y otorgaron la presidencia a don Miguel de Unamuno. Tomaron parte en él Julio Caro, maestro evangélico de Villaescusa (Zamora); José Caraballo, director de España Evangélica; Fernando de Felipe, catedrático de la Normal; y Adolfo Araujo. El presidente Unamuno tuvo a su cargo el discurso final. No he encontrado recogidas en sus Obras completas las palabras pronunciadas en esta ocasión. Tal vez fuese un discurso con escaso o nulo apoyo textual. José de Castro, en España Evangélica del 6 de julio de ese año, reseñó todo el acto y resumió el discurso de los oradores, según vemos en las fotocopias que siguen.

ESPAÑA EVANGÉLICA

AÑO III. — NÚM. 128

Madrid, 6 de Julio de 1922

PRECIO: 15 CÉNTS.

POR LA LIBERTAD DE CULTOS

MITIN EN SALAMANCA

IMPRESIONES

Es difícil poder recoger el espíritu, con la premura que las circunstancias imponen, para describir las impresiones que el acto de Salamanca ha producido en quien, como el que escribe, ha sido, a la vez que modesto participante en él, un espectador realmente preocupado.

Hemos asistido a bastantes mítines por la libertad de cultos, asunto quizá que ha motivado más comicios de orden admirable y éxito patente que tema otro alguno. El mitin de Salamanca se ha distinguido por una seriedad, una nobleza, una altura de pensamientos y conceptos, debidas, sin duda, de una parte a la solemnidad del momento en que nos

hallamos, y de otra a los apoyos desinteresados y generosos que a la causa se han dado en la ciudad salmantina y al ambiente que apoyos tales suele crear.

Cuando descendimos del tren y supimos por nuestros hermanos de Salamanca y por D. Julio Caro, de Villaescusa, que todos los preparativos estaban hechos: los pasquines fijados por las esquinas, el amplio local-teatro del Centro Obrero generosamente cedido, y dos oradores de talla en la ciudad dispuestos a elevar su voz en apoyo de la nuestra, pronto nos dimos cuenta de que el mitin estaba llamado a tener una significación muy característica. Además pudimos no-

tar que a los acertados preparativos encomendados por la Alianza Evangélica Española a D. Julio Caro, se unía la entusiasta cooperación de la Iglesia y Sociedad de Esfuerzo Cristiano, de Salamanca. Todos se desvivían por contribuir al éxito del acto, y el elemento

expedicionario del agobio de tener que tomar notas del acto, además de pronunciar sus discursos. A las notas que el tomó con acierto hemos podido incorporar, por un cambio de impresiones posterior, detalles que a nosotros nos era más fácil recordar, y así ha resultado una

reseña que, siendo bastante completa, da la impresión que el acto produce en persona de la profesión periodística, amiga nuestra, pero con juicio independiente.

Quizá, aun entrando en un terreno ya casi privado, no deberíamos dejar de consignar la gratísima visita que los oradores evangélicos y la comisión organizadora hicieron en la tarde del sábado al vicerrector de Salamanca, D. Miguel de Unamuno. Casi dos horas estuvimos deleitando-



Oradores y organizadores del mitin de Salamanca que ha presidido D. Miguel de Unamuno.

juvenil, con su celoso presidente a la cabeza, se multiplicaba en los mil menesteres de la propaganda.

No era maravilla que el amplio salón estuviese materialmente lleno por una concurrencia que no bajaría de 1.000 personas, ni que entre ellas los evangélicos y sus amigos inmediatos diesen al público esa actitud de formalidad, respeto y atención, característica en nuestras reuniones.

Lo que el acto fué, la reseña siguiente lo da a entender tan bien como es posible en estas cosas. Un joven periodista de la localidad ha querido contribuir a la resonancia del mitin, relevando a los

donos con la viva y penetrante palabra del más hondo pensador de España. El maestro parecía dispuesto a dar lo mejor de su sabiduría y experiencia, olvidando bondadosamente la distancia algo larga a que podríamos seguirle en algunos de sus conceptos más sutiles. Nada de menudencias de política, sociología, filosofía o religión. Todo cosa noble y grande. Y por supuesto, todo dicho en un ambiente de libertad enteramente distinto del usual en las visitas a hombres llamados grandes sin serlo.

Creemos que esta nueva etapa de la campaña por la libertad de cultos se ha inaugurado bajo los auspicios más felices.

ces. ¿Será la etapa del triunfo, si no definitivo, preliminar? Dios lo sabe. Lo evidente es que una vez más hemos comprobado que el mensaje de libertad de conciencia se enlaza de una manera natural con muchas de las verdades que nuestro pueblo necesita oír, y sobre todo con la verdad fundamental del Evangelio: que Dios se acerca a cada alma humana en la Persona de Jesucristo, para salvarla y levantarla hasta sí.

ADOLFO ARAUJO.

EL MITIN

El día 1.º del presente se celebró en la Casa del Pueblo un importantísimo mitin por la libertad de conciencia.

El amplio local del Centro Obrero se encontraba totalmente ocupado por un público representativo de los diferentes sectores políticos de la capital.

D. Julio Caro, maestro evangélico de Villaseca, dió principio al acto con breves, razonadas y elocuentísimas palabras, explicando la finalidad del mitin y cuán necesario es que los poderes públicos se ocupen en serio de resolver favorablemente la demanda que hace bastantes años viene haciendo la Alianza Evangélica Española por la libertad de cultos.

Acto seguido ofreció la presidencia al Sr. Unamuno, quien la aceptó gustoso, concediendo la palabra a D. José Caraballo, director de ESPAÑA EVANGÉLICA.

El Sr. Caraballo hace un elogio de la capital salmantina, a la que llama la Atenas española. Basándose en el incidente

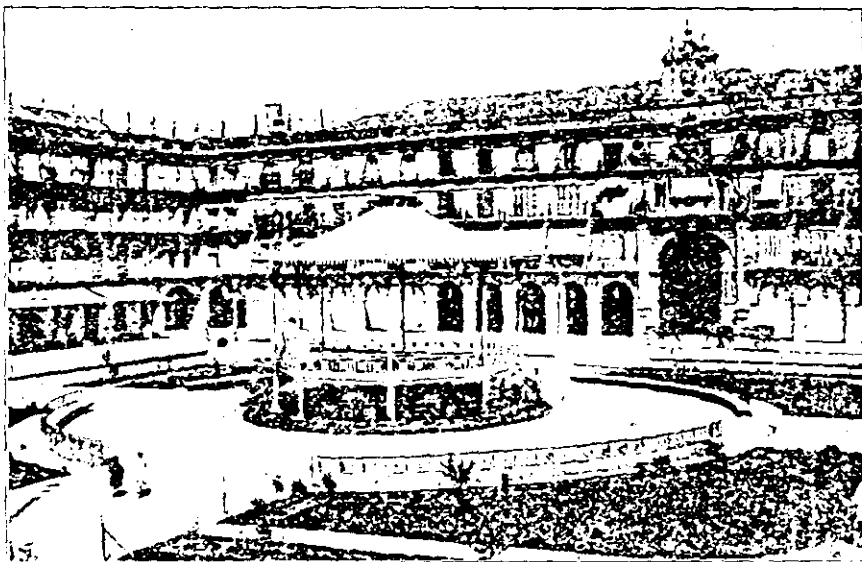
de la predicación del Apóstol San Pablo, en Atenas, dice que también en Salamanca se nota que la gente es muy dada a la religiosidad, pues abundan las iglesias; pero que igualmente se podría decir que el verdadero Dios es un Dios no conocido, ya que todos los símbolos e imágenes referentes a la Divinidad, no recuerdan la espiritualidad del Evangelio, sino más bien las tinieblas y sombra de muerte del paganismo. El Cristo tan frecuentemente representado no es el Cristo viviente de los Evangelios, sino un Cristo muerto y sin poder. No queremos — dijo —, destruir por destruir sino para inmediatamente edificar. Queremos sustituir el error por la verdad;

cias en que caen los elementos todos de nuestra sociedad?

Refiriéndose al problema de Marruecos, dijo que allí se establecía la libertad de cultos a nombre de la civilización, cuando aquí se niega a nombre del salvajismo. Había, a su juicio, una cosa esencialmente simpática en el mitin y era la frase tan repetida «protestantes españoles». No deben los evangélicos avergonzarse de ser llamados así, pues en nuestra patria protestar es el primer deber y la honra mayor. Toda campaña sincera es simpática, porque ayuda a crear conciencia, que es lo que necesitamos. *(El orador fué muy aplaudido.)*

D. Adolfo Araujo, de Madrid, después

de un cariñoso saludo a todos los reunidos, pasó a tratar del problema de la libertad de conciencia. Éste se plantea tan pronto como la religión es reconocida como algo esencialmente individual e íntimo, y por eso el mundo se va aproximando a una realización, cada vez más perfecta, de la completa



LA PLAZA MAYOR DE SALAMANCA

la superstición por la espiritualidad; la opresión por la libertad. No hay razón alguna para que se niegue a las iglesias evangélicas los derechos que a manos llenas se otorgan a la Iglesia de Roma. Los adeptos de aquella son ante el Estado tan ciudadanos españoles como los de ésta. A pesar de las dificultades que la atrasada legislación española ha opuesto a nuestra labor, proseguimos ésta seguros de que servimos la causa de la verdad y demandamos la cooperación de los elementos sanos entre los obreros y los intelectuales.

Habló a continuación D. Fernando de Felipe, catedrático de la Normal. He venido — dice — a tomar parte en este mitin por la libertad de conciencia por simpatía con el asunto. No todo ha de ser hablar de jornales y subsistencias; pero cabe preguntar, ¿dónde está la conciencia en nuestro pueblo? ¿Qué se puede decir de tantas contradicciones, e inconsecuen-

libertad para toda convicción religiosa. Los países rezagados hablan todavía de tolerancia, palabra que, según el ensayista inglés Dismond es impropia de labios cristianos. «¿Quién soy yo — dice — para tolerar la convicción religiosa de mi hermano?»

La tolerancia pronto degenera en intolerancia, como ocurre ahora en Melilla, donde se ha clausurado una capilla evangélica, que había sido legalmente abierta.

Pedimos libertad de cultos para dignificar la ciudadanía española, y para que esa llamada leyenda negra (injusta, si se refiriese al pueblo de España, y justísima refiriéndose al absolutismo y la Inquisición) sea sustituida por la admisión de España entre los demás países libres.

Refiriéndose a las declaraciones tan tímidas de la concentración liberal, dice que si la libertad ofrecida ha de dejar la realidad cual ahora por desgracia está,

SUMARIO

Por la libertad de cultos. Mitin en Salamanca. ¿Acabaremos con las guerras? (Harry Emerson Fosdick). — Muchos problemas y una sola solución (George Fredrick). — De actualidad — información Evangélica. — La Conferencia de Copenhague. — Interesante. — El herizo Celatano. — Por los hambrientos rusos. — Escuela dominical. — Anuncios.

más valdrá que no se otorgue. Los evangélicos españoles desean una libertad que liberte.

El Sr. Araujo, al terminar, fué muy aplaudido.

Después pronunció un largo e interesantísimo discurso D. Miguel de Unamuno.

Dijo que al ser invitado a tomar parte en este acto ni por un momento vaciló en decir que sí; pues de igual modo hubiese estado al lado de cualesquier otros ciudadanos para pedir la libertad. Ahora son los protestantes españoles quienes la piden, cuando quienes deberían pedirla son los católicos si se diesen cuenta de lo que es el sentimiento religioso. Ellos tampoco tienen libertad religiosa.

Hace poco recibió carta de un ex clérigo lamentándose que habiendo dejado de pertenecer como ministro y como fiel a la Iglesia Romana, la ley española le impidiese constituir legalmente un hogar y poder presentar como su esposa a la que es compañera de su vida. Si se dice que son pocos estos casos, hay que responder que basta uno solo para que la ley se reforme, pues es igualmente enorme para quien lo sufre.

En España la acción del púlpito no recae ordinariamente sobre cuestiones vitales y profundas. Se habla mucho sobre indumentaria y modas, y en cambio poco se habla contra el juego y contra los toros. Una de esas señoras, que cultivan el deporte de la beneficencia, dijo tan serena a un gobernador, al hacerle observar éste que no había fondos para caridad: «pues que se juegue». Mientras la gente se preocupa de juego o toros no piensa en cuestiones serias. Hay que ver la mentalidad que llega a adquirir un aficionado a toros: más córnea que las mismas astas del animal.

Alude a la retirada de los Evangelios de los kioscos de las estaciones, que él atribuye a la tontería de algún jesuita. La fama de listos que disfrutan es inmerecida, como lo prueba el fracaso de la Gran Campaña Social.

La gran ventaja de la libertad de conciencia es que ayudaría a crear conciencia, a que la gente se preocupe de algo serio, que luche consigo misma, que se pregunte, no para pasar el rato, sobre la razón de esta vida y la posibilidad de la otra. Estas son las cuestiones verdaderamente religiosas, y noten los obreros que todo movimiento de reforma social que la Historia registra ha ido acompañado de un movimiento religioso.

Muéstrase partidario de que sea obligatoria la enseñanza de la religión en los Institutos; pero ¡que se enseñe religión, y no lo que se hace hoy! Sin el conoci-

miento de las doctrinas que han tenido tan marcada influencia en la actual civilización no es posible conocer ésta. Dice que cuando las doctrinas religiosas afectan a asuntos vitales, como, por ejemplo, el calvinismo a la soberanía de Dios y la libertad humana, producen hondo efecto en el carácter, y así es cosa evidente que, bajo esa doctrina, se han formado los caracteres más rectos y más ardientes defensores de la libertad civil y política.

Cuenta un precioso simil de unas ga-

llinas que aprendieron a volar por las bajadas de dos aguiluchos a su corral, y dice que así, excitadas por los que sienten los problemas serios, las masas españolas recobrarán el vuelo que perdieron por su apatía.

Es imposible encerrar en una breve reseña todas las bellezas y enseñanzas de la larga disertación, que fué ruidosamente aplaudida.

El acto terminó en medio del mayor orden a las once de la noche.

JOSE DE CASTRO.

¿ACABAREMOS CON LAS GUERRAS?

VI. — Ya no es posible reconciliar la guerra y el cristianismo.

TAL reconciliación es imposible. Hemos llegado en este asunto al mismo trance que nuestros antepasados llegaron en cuanto a la esclavitud. Por un tiempo le dieron largas, la excusaron, transigieron con ella. Pero al fin llegaron a una bifurcación del camino, donde resultaba evidente que ya no podrían más reconciliar la esclavitud con la civilización cristiana. En cuanto a la guerra, hemos llegado a esta partición del camino.

No soy un pacifista teórico. No mantengo aislado de la realidad, como en el vacío, mi sistema de moral. Reconozco el lugar de la fuerza, y si es preciso de la fuerza acumulada, en monesteres donde otros métodos fracasan; pero la oposición a este aumento de grandes mecanismos guerreros, en mortal competencia unos pueblos con otros, aumento que terminará en un inevitable estallido destructor de los inmensos beneficios de nuestra civilización, no es asunto de pacifismo teórico, sino meramente de sentido común. Sólo un hombre ciego puede favorecer esta demencia organizada. Los hombres que saben lo que la guerra es, nos dicen lo que el mariscal Haigh dijo a un auditorio en Gran Bretaña: «El Evangelio de Cristo es la única esperanza social del mundo y la sola promesa de paz mundial. Os llamo a una cruzada, y no tal que tenga por fin la redención de una ciudad, por santa que sea, sino el libertar a todo el mundo del azote devastador de la guerra.»

Corre ahora de mano en mano el informe de nuestro general Tasker H. Bliss, últimamente jefe de Estado Mayor de nuestros ejércitos. Debe conmover nuestras conciencias. Es un hombre cuya misión es la guerra, que conoce bien lo que la guerra es y será, y he aquí que nos dice: «Cristianos, en nombre de Dios y por amor a la Humanidad, haced innecesaria la guerra.»

Digamos en voz alta lo que a menudo decimos en privado: que en nuestra vida y gobierno nacionales hay dos facciones.

Una está bastante bien retratada en la persona de Mr. Harvey, nuestro embajador (no me atrevo a llamarle nuestro representante) en la corte de San Jaime, con su estrecho nacionalismo, con su insistencia en afirmar que hemos luchado en esa guerra sólo por fines egoístas, y que sin ideal o sentimentalismo hemos de conducir nuestra política internacional guiados sólo por motivos utilitarios. La otra facción está representada por hombres como Mr. Charles E. Hughes y mister Herbert Hoover, con su amplio horizonte, sus simpatías internacionales, su deseo sincero de la reducción de armamentos y de una sociedad de naciones que reduzca al mínimo las posibilidades de la guerra. ¿Cuál de estas dos facciones va a prevalecer? Esto depende por completo de la presión que ejerza la opinión pública. Yo creo que nunca ha habido en este país una oportunidad como la presente para que una inmensa ola de opinión pública, claramente expresada, decida un gran problema nacional.

¿Ha habido jamás en el mundo una nación colocada en circunstancias tan favorables como la nuestra para tomar la iniciativa? Nadie va a imaginar, si así lo hacemos, que nos guía el miedo. ¿Miedo de qué? Después de nuestra honrosa conducta en la última guerra, con nuestra superioridad no discutida en situación estratégica, con nuestra abundancia de hombres, ¿miedo de qué? Nadie tampoco va a suponer que no nos es posible ir al mismo paso en gastos guerreros que los demás. Todo el mundo sabe que podemos sostenernos en primera línea tanto como cualquier otro. Si los Estados Unidos se dirigen a la Gran Bretaña, a Francia y al Japón, y les dice: Señores, pongamos fin a esta ruinosa locura, que al fin hará desplome sobre nosotros nuestra civilización, como se desplomó el templo de los filisteos cuando Sansón abrazó sus columnas; sentémonos en consejo y formemos planes para el desarme del mundo, todos sabrán que sólo habla una razón

APENDICE IV. JESUS FERNANDEZ SANTOS

Incluimos en este apéndice la fuente que utilizó el novelista para narrarnos las dificultades de carácter legal que tuvieron que vencer los Hermanos de Ribera de Negrillos para dar comienzo a las obras de la capilla. Como expusimos en el capítulo III, dedicado a los personajes de Libro de las memorias de las cosas, Fernández Santos se sirvió de Cosecha española, escrito por Lidia B. de Wirtz y Winifred M. Pierce.

Sobre la construcción de la capilla, las emejanzas entre el texto de la novela y el de Cosecha española se pueden ver cotejando las páginas 86-89 de éste con las páginas 308-314 de Libro de las memorias de las cosas. Para facilitar esta compulsa adjunto fotocopias de las páginas citadas de ambos libros. Añado dos fotografías que atestiguan el actual estado exterior de las capillas de Jiménez de Jamuz y de Toral de los Guzmanes. Como dijimos en su momento, en ambas iglesias, principalmente en la de Jiménez, se inspiró Fernández Santos para describir la de Ribera de Negrillos.

el terreno a su nombre, pertenecía, según la ley española, a su viuda e hijos. El doctor de Wirtz obvió esta dificultad persuadiendo a la viuda a que ella hiciera testamento, legando el terreno a la misión con el propósito de que se edificara.

Lucha tenaz por la capilla de Marín

El sucesor del pastor Blamire, Cecil Hoyle, cuyo hermano, Ricardo Hoyle, estaba financiando el proyecto, apeló entonces al doctor de Wirtz a fin de que, valiéndose de su influencia en Madrid, tratara de conseguir lo que la ley reconocía como un derecho, pero que los opositores habían conseguido impedir hasta entonces. El primer paso debía ser la obtención de una declaración firmada por el alcalde y el Ayuntamiento de Marín, en el sentido de que el pueblo deseaba tener una capilla y escuela para el culto y la enseñanza protestantes. Pero con un cuerpo de concejales fuertemente influenciado por los jesuitas parecía haber pocas esperanzas de obtener un documento tal, sin el cual, sería inútil toda gestión en la capital.

Pero llegó una ayuda completamente inesperada, y en forma verdaderamente quijotesca. Don Pazos un joven abogado amigo, a quien llamaban "El rey de Marín", pudo conseguir la dimisión del Alcalde y el Ayuntamiento, y hacer elegir a otros de quienes estaba seguro de poder obtener la promesa de apoyar una moción referente al proyectado edificio. Cuando se les presentó, votaron unánimemente en su favor, acogiendo el proyecto por razones, tanto de orden religioso como industrial. Sólo faltaba obtener una copia legalizada para la presentación. Aquí los opositores vieron su última esperanza, y en su desesperación provocaron que ningún notario fuese a Marín sin el consentimiento de ellos. Habiendo cerrado la puerta de la oficina de los notarios, y aguardando la llave, fuéronse a comer se-

guros de que el doctor de Wirtz no podría llevar adelante el asunto. Y así pareció, por cierto, cuando al ir de uno a otro notario de Pontevedra, no pudo lograr inducir a ninguno a hacer el trabajo. Pero Dios desbarató maravillosamente los planes del enemigo, y al final halló un anciano que había sido olvidado por los emisarios oponentes. Deseando sólo ganar unas pesetas, montó con el doctor en el carruaje que aguardaba, y a toda velocidad se dirigieron a Marín. Hallando la oficina cerrada con llave y las ventanas firmemente atrancadas, el doctor de Wirtz la emprendió a punta-piés con la puerta, hasta abrirla, y poco después estaba en posición del documento oficial para presentarlo en Madrid.

Cuando los opositores descubrieron el fracaso de su plan, se pusieron furiosos e hicieron todo lo que estaba a su alcance para provocar una activa oposición del pueblo, pero con poco éxito, porque la mitad de la población era ya protestante de corazón. La doctrina evangélica se había además extendido sobre amplia zona más allá, a tal punto que se oyó exclamar al Arzobispo de Santiago: "Las montañas detrás de Pontevedra están literalmente acribilladas con esta maldita religión inglesa. Ello es debido a que los aldeanos van a Marín para los baños y se alojan en hogares protestantes".

Pronto el doctor de Wirtz estaba en camino hacia la capital, donde fue gentilmente recibido por el Primer Ministro Cánovas. Durante su ausencia, doña Lidia cayó enferma de gravedad, pero insistió en que no se lo comunicaran a su esposo, no fuera a verse tentado a regresar antes de cumplir su importante misión. Un día, don Justo, el Juez de Marín, le envió un mensaje instándola a que llamara a su marido de quien se decía, estaba en peligro de ser asesinado, "y entonces", agregaba el marrullero, "ni aún vuestro Cristo podría daros

el edificio". A pesar de su extrema debilidad, doña Lidia comprendió el ardid y exclamó: "El cuenta con el poder de Dios; por tanto sé que tendremos la capilla, y no enviaré a buscar a Don Luis".

Testificando al Primer Ministro

Mientras tanto, noche tras noche, el Dr. de Wirtz visitaba al Primer Ministro quien le concedía largas audiencias, desde las 23 hasta las 2 de la mañana, en una habitación privada de su residencia, hablando, no sólo del terreno, sino de toda clase de temas religiosos, que interesaban vivamente al escéptico pero ansioso Primer Ministro. Por teléfono, el Sr. Cánovas interrogaba al Gobernador de Pontevedra y una por una quedaban de manifiesto las ardidés clericales. En un último y desesperado esfuerzo por conseguir su fin, los opositores afirmaron que el pueblo reclamaba el terreno para un mercado, pues su emplazamiento era tal que no había otro lugar que pudiera reemplazarlo para ese objeto. El Primer Ministro sugirió al doctor de Wirtz la compra de otro lote para la capilla, y él escribió a su esposa pidiéndole que lo buscara. Por ese tiempo ella estaba ya convaleciente, y se dedicó a la busca, encontrando otro solar por el cual dió una señal de diez libras esterlinas, comunicándole a su esposo.

Cánovas del Castillo defiende los derechos de los ciudadanos evangélicos

Volvieron a iniciarse entonces las conversaciones telefónicas nocturnas y el Primer Ministro dijo al partido clerical que el solar podía ser suyo por seiscientas libras, el precio que había pagado por ella el señor Blamire. La negativa de ellos a pagar fue el punto que decidió la cuestión en favor de nuestros amigos, pues perdiendo la paciencia ante conducta tan tortuosa, el

señor Cánovas emitió un real decreto en favor de los protestantes. Su anhelo constante era ser justo con todos; no en vano uno de sus primeros actos como ministro había sido redactar el artículo 11 de la Constitución que estipulaba: "Continuara la libertad de conciencia, y a todas las religiones les será permitido tener un local y predicar lo que consideren justo, con tal que den aviso de ello al alcalde del pueblo veinticuatro horas antes de comenzar sus servicios". Mientras el doctor de Wirtz estuvo ocupado en esta titánica lucha, que duró cuatro meses, sus cartas a su esposa frecuentemente contenían la recomendación: "Mantén a los cristianos orando mientras yo estoy en el frente de batalla", y durante todo ese crítico período, incesantemente se elevaron oraciones de todos los hogares evangélicos de Marín. Cuando el Primer Ministro entregó al doctor de Wirtz el documento definitivo, le dijo: "Don Luis, nada menos que esto podría servirle, porque todo el poder de Roma está contra usted. Empiecen ustedes a construir en seguida, no sea que sus enemigos procuren impedirselo". Siempre trató al doctor de Wirtz como a un íntimo y apreciado amigo. En cierta ocasión le dijo: "Roma me ha hecho ateo; pero quisiera tener una fe como la suya".

Victoria y tragedia

La victoria no fue sólo para Marín, sino para los evangélicos de todo el país, y muchos salones de culto se edificaron desde entonces sin obstáculos. Tan pronto como el doctor de Wirtz regresó a Marín, empleó a todos los que quisieran trabajar, fuesen hombres o mujeres, católicos o protestantes, llegando a más de doscientos los que se ocuparon en cavar los cimientos. Los pechos de los cristianos saltaban de júbilo, y muchos, incluso doña Lidia y sus hijos, acudieron a ayudar, simplemente por tener el gusto de dar una mano. Las

—Entonces es que son como los hippies...

—¿Pero qué dice usted?

—Perdone, pero, ¿no dicen que no van a la guerra?

La señora no responde, sólo le mira, y Arturo tiene que alejarse bien a su pesar. Y, sin embargo, Arturo no es tan tonto ni tan malo. Se le podría, se le debería explicar en qué consiste cada cosa, pero es dudoso que la misma señora lo sepa. Se le podría explicar que los Testigos no creen en la Trinidad ni en el infierno, cosas que probablemente a Arturo no inquietan, que no tienen templos, en lo cual coinciden con él y que, según Agustín, se reúnen una vez al año en lo que llaman «Salones del Trono». Pero la gente por lo que más les conoce es por eso de negarse a ir al ejército, a la guerra.

Entre los Hermanos, Arturo no tendría ese problema. Sí, Arturo podría llegar a ser un buen Hermano si no fuera tan inconstante, tan veleta. ¿Será Agustín así?

Sólo cabe esperar (ya espero, ya hace que espero, que le espero no sé cuantos años), esperar una carta, un aviso, una llamada, que Emilio al menos aparezca por aquí y explique, cuente algo. Esperar a que se vaya haciendo de día, a que se vayan marcando los bordes y rincones de las ventanas. Ya se ven, ya se notan, me levanto, pero no es que amanezca, es que hay luz en la casa, en el piso de enfrente. Me levanto casi a ciegas, tiritando. Tienen los visillos tan sólo corridos a medias. Se ve que el piso lo alquilaron al fin, que hay vecinos enfrente. Bueno; mejor, siempre es mejor algo de compañía.

Y la nieve fue huyendo, se hizo baba, espuma de la tierra, luego tierra misma y más tarde quedó solamente arriba, en la montaña solitaria. Los caminos seguían duros, con las huellas de hombres y animales impresos, moldeados en ellos,

pero ya el sol amanecía más fuerte y se hundía a la tarde menos tumbado en su carrera sobre el Páramo. Ya los negros muñones de las viñas iban perdiendo su escarcha plateada y los cansados brazos de los olivos desparramados por los bancales iban perdiendo el verdín con que Enero los velaba. Ya el río no arrastraba sus cristales de hielo y comenzaban a bajar por él las rápidas corrientes de lejanos neveros. Ya los hornos dejaban escapar su humo delgado y recto, cuando Sedano subía a la tartana rumbo a la capital, rumbo al tren de Madrid, para encauzar definitivamente el asunto de la capilla, de aquella diminuta iglesia que Cecil y él pensaban alzar por vez primera en las tierras del Páramo.

Ya antes fue precisa una declaración del pueblo en la que el mismo pueblo pidiera, o no se opusiera al menos, a la obra, pero el pueblo, en realidad, era el Alcalde, y en tanto que el Alcalde no cambió, nada se pudo hacer, ni siquiera a través del embajador inglés en la otra capital, en la del Reino.

Pero aquel mes que se llevó la nieve, barrió también al Alcalde y trajo otro nuevo. «Ahora es la ocasión apropiada» —dijo Sedano como quien planea una operación militar, y pidiendo la tartana, se fue en ella en busca de una opinión favorable a su proyecto. Y la opinión favorable en la pequeña capital la obruvo. La votación había sido favorable a la capilla, pero él necesitaba una copia ante notario de que el pueblo aceptaba, y todos los notarios se negaban a ello. Sólo uno, viejo ya, se decidió a marchar con Sedano a la oficina que encontraron cerrada, vacía.

—Y ahora, ¿qué me dice usted?

—Le contesto que vamos a abrirla.

—No irá a decirme que trae también la llave.

—Sí señor, tiene razón, la traigo.

Y ante los ojos divertidos, incrédulos de aquel viejo notario olvidado, Sedano descargaba una y otra vez todo el peso

de su cuerpo sobre la cerradura no muy fuerte de la puerta. Y cuando, al fin, las hojas cedieron, le invitó a pasar.

—Adelante. Ya puede hacer usted tranquilo su trabajo.

Y el anciano notario lo llevó a cabo, tal como había venido: un poco solemne, un poco curioso y, también, un poco divertido.

—No sabe usted lo que ha hecho por el triunfo del Señor —había exclamado Sedano, con la copia del acta en la mano.

—Pues no lo sé, es verdad. Yo sólo sé que cumplo con mi oficio.

—De todos modos, sepa que nuestra Comunidad se lo agradeceremos siempre. Cuento usted conmigo, con nosotros, para lo que quiera, para cualquier cosa que necesite.

—Bah, no tiene importancia, créame. En realidad, a mi edad ya no hacen falta demasiadas cosas y dentro de unos años me imagino que necesitaré menos todavía. Yo me atengo a lo que siempre me guió en mi vida y mi carrera, a lo que la ley me dicta y me ordena mi conciencia. Por eso he venido con usted —le tendió la mano—. Ya sabe dónde me tiene, y que tenga mucha suerte en Madrid, porque allí las cosas —miró la puerta en el suelo, con las bisagras rotas— resultan más difíciles.

Y siempre recordaba aquellas palabras, cuando, tras tantos días de esperar, llegó por fin a presencia del Primer Ministro. Antes vinieron semanas de esperar y desesperar, de escuchar largos, complicados discursos en el Senado. Discursos que jamás entendía, unas veces por falta de interés y otras porque realmente no estaban a su alcance. Y siempre, igual esperanza: quizás en los pasillos, puede que en el buffer, o mejor en la biblioteca. Pero siempre aparecía lejano, visto desde allá arriba, desde aquellos asientos escalonados como los gallineros de los teatros, o desde la tribuna de los periodistas, con su barandilla blanca y do-

rada, también parecida a la de los teatros. Allí, en cambio, le era preciso aguantar de pie porque los otros, los periodistas, con sus blocs y sus lápices, lo acaparan todo, se notaba que estaban en su casa, a veces tan ausentes como él y otras dejando resbalar el lápiz a todo cuanto daba de sí la mano, arañando, hoja tras otra, que a saber si luego eran capaces de descifrar en el periódico. Y abajo, en aquellos dos grandes bancos azules: uniformes brillantes, lustrosas levitas y algún cardenal u obispo romanista, vestidos de rojo, a ambos lados de la mesa de taquígrafos. Era aquello como en la capilla, pero más solemne, todo más rico con su rojo y pomposo dosel y la tribuna pequeña para los discursos. Todo era parecido a la capilla, una capilla grande, en cuyos muros, en vez de letreros con citas del Antiguo Testamento, había nombres de famosos personajes que él nunca conocía. Y era también diferente en los palcos, grandes, como para ilustres personajes, tal vez reyes, príncipes o embajadores, y las otras filas de asientos de caoba, no tapizados de azul sino de rojo, como índice de distinta jerarquía. Una mezcla de capilla y teatro, de los dos tenía un poco, porque a veces los discursos era plácidos y a veces se encrespaban acabando súbitamente en una frase, como el final de un acto.

Mientras tanto, las cartas de Cecil llegaban puntualmente: «No te preocupes. Todos estamos bien, todo marcha lo mismo, no desesperes», y él, aunque siempre tranquilo, perdía cada día un poco de esperanza, convenciéndose al tiempo de la poca influencia que allí, en la capital, tenían los Hermanos.

Y, sin embargo, cierto día, allí estaba el Primer Ministro en persona tras su mesa, de un color que recordaba a la otra del Senado, con su piel verde rodeada de dorada cenefa, con sus papeles, sus libros y legajos y un gran tintero de corazón azul, anclado en medio de un mar inmóvil de cristal transparente.

—Siéntese, por favor.

Un secretario había acercado lo que debía ser el expediente de su asunto y, al primer vistazo, se veía que ya estaba enterado. El secretario había quedado a un lado, en la penumbra de aquella luz, de la pantalla verde que hacía parecer aún más pequeño de lo que era en realidad el despacho. Allí estaba archivado todo en perfecto orden: la compra del terreno, cartas, declaración, protestas, declaración legalizada por el viejo notario.

—Usted conocerá seguramente el artículo once de la Constitución.

—Sí señor —respondió, lamentando errar el tratamiento.

—Dice: «Continuará la libertad de conciencia, y a todas las religiones les será permitido tener un local y predicar lo que consideren justo con tal de que den aviso de ello al Alcalde del pueblo, veinticuatro horas antes de comenzar el servicio».

Bien, todo aquello no tenía mucho que ver con su empeño de levantar la capilla pero debía ser como un prelude por parte del Ministro, seguramente un buen comienzo de aquella serie de entrevistas nocturnas, siempre a última hora de la noche, ya pasadas con holgura las doce.

—Quiero decir que este Gobierno —había continuado en el mismo tono solemne que allá lejos, en el Senado— está dispuesto a mantener la Constitución a todo trance.

Apenas un leve ademán y ya su secretario alzaba el brazo abocinado del teléfono pidiendo conferencia oficial con aquella lejana ciudad de donde Sedano saliera ya hacia casi mes y medio.

Allí acababa aquella entrevista primera que luego habría de prolongarse en otras noches semejantes hasta llegar a conseguir el definitivo documento.

En tanto, los largos y monótonos días se sucedían como si fueran años, tan despacio venían. Sedano los llenaba con visitas a otros Hermanos y, cuando éstas se acabaron (tan

pocos eran en la capital), asistiendo a los cultos de otras Iglesias supervivientes de la Segunda Reforma. Así los Evangélicos con su iglesia en la calle Leganitos y su escuela en la de Vallemoso, en las afueras de la capital, en pleno campo, entre eriales y desmontes, lo mismo que si estuviera en pleno Páramo, aunque aquí, al menos, había un tranvía para llegar hasta ellos.

Del Páramo llegaban siempre las mismas cartas, idénticas noticias: que oraban cada día por el éxito de la negociación, que no cesara, que seguían esperando con la fe puesta en él y en el Señor, y que seguían dispuestos a esperar cuanto hiciera falta. Mas a pesar de aquellos ánimos de Cecil, un día, o mejor una noche, el Ministro le tendió por encima de la mesa, bajo la verde tulipa, una carta. Por su gesto daba la impresión que allí concluía definitivamente la gestión.

«Ha llegado a noticia de S.S. y Rmo. el Obispo mi señor, que por orden de ese Ayuntamiento se está construyendo un cementerio civil junto al católico dejando *sólo un pie de distancia* de la pared del uno a la pared del otro. En su virtud, me encarga que le diga a usted como lo hago de su orden, que luego reciba esta comunicación, proceda a separar el susodicho cementerio civil del católico a la distancia que mandan las leyes; advirtiéndole que, de no ser así, inmediatamente pasará el asunto a tribunales y se tomarán contra usted otras medidas (excomunión en puertas) que le sean muy sensibles, cosa a la que esperamos no dé usted lugar. Dios guarde a usted muchos años.»

Detrás vino la fecha y al final un suspiro de alivio, porque la carta no estaba dirigida a él sino al Alcalde de un Ayuntamiento cuyo nombre ni siquiera conocía. Cuando alzó los ojos vio que el Ministro, por primera vez y aunque poco, sonreía.

—Sí; es cierto que no va dirigida a usted, pero se la he hecho leer para que vea cómo están las cosas. Este asunto de los enterramientos civiles es en estos momentos uno de nuestros mayores quebraderos de cabeza.

Por un momento parecía que la distancia entre los dos, por encima de la mesa de caoba, se hubiera reducido y también por ello quizá se le notaba al Ministro como más cansado y, quizá por culpa de la doble tulipa verde, además de cansado, envejecido.

—Bien, hoy no tengo más noticias para usted.

Entonces ¿para qué le llamaba, a qué le hacía ir hasta allí? Quizás él también necesitaba compañía a esas horas tan poco comunes, tan raras, tan extrañas, quizás aquellas largas conversaciones telefónicas, atento a la negra bocina, resultaban para el Primer Ministro una forma especial de descansar.

Más para él los días eran ya insopportables de tan largos, sin apenas otra cosa que hacer salvo escribir puntualmente a Cecil. «No importa —respondía invariablemente en cada carta—. No te preocupes por mí y continúa en tu puesto. Aquí seguimos trabajando y orando por el triunfo de tu empresa, que es la de todos, del Señor, la nuestra.»

Y un día, al entrar en el despacho del Ministro, en la penumbra verdosa de siempre, le descubrió esta vez en pie, con algo como un papel escrito en sus manos. Con sólo verlo supo que allí acababan sus días en la capital, su espera unas veces incierta y otras francamente aburrida a pesar de sus paseos por la Puerta del Sol y Alcalá, hasta ese parque tan lleno de niños y de hermosos árboles sobre todo, que daban ganas de arrancar unos cuantos y plantarlos en el Páramo y también en el solar donde ahora iba a alzarse la capilla.

—Tenga —le tendía el documento el Ministro—. Ahora lo demás depende de usted. Y le aconsejo que se dé la mayor prisa posible.

La mayor prisa posible, el tren, toda una noche intentando dormir —él, que dormía siempre—, como si fueran a robarle aquel precioso documento del bolsillo. Era absurdo, pero si perdía aquel papel, ¿quién sería capaz de volver a molestar al Ministro?

Cuando el alba fue naciendo más allá del cristal, nacieron con ella sombras, perfiles, como huidizas telas de arañas que corrían. Ahora que cada golpe brusco del vagón en las curvas o el escándalo sordo, amenazante de los puentes metálicos, le acercaban a Cecil, sentía en sus huesos y en su carne maltrecha cómo se iban alojando las fuerzas, cuánto pesaba, cuánto debía valer el documento aquel, que así le devolvía de la capital, cuánto era su deseo de volver a casa, de abrazar a Cecil, de charlar con ella hasta la amanecida, contarla su aventura y al mismo tiempo sentirla cerca, oído contra oído, boca con boca, sentir, palpar aquella suave ropa, aquel cuerpo tan leve hasta ir callando en otro amanecer como éste cuando la soledad, el vacío de la alcoba, se fueran llenando de ella, de su cara y sus manos tal como el Libro dice: «Dando el nardo su olor y el amor un manojo de mirra entre sus pechos».

El tren, la tartana o un caballo. La tartana de siempre y la villa que quedaba a sus espaldas con el repicar temprano de sus iglesias.

Y al fin, cruzando el paso a nivel que quizás era el del mismo tren que le trajera, allá estaba la montaña pelada, oscura otra vez, salvo su copete blanco.

—Allí, allí cerca es —le había explicado, aún a sabiendas de haberlo hecho antes.

—Sí; ya lo sé. No se preocupe. Todos le conocemos. Es el pueblo de los protestantes.

—Bueno, es que hay alguno otro más en la provincia.

—Eso sí que no lo sabía, ya ve.

—Hay por lo menos tres. Aparte de la capital.

—¿De qué capital?



Capilla de Jiménez de Jamuz: "Es como un dado de paredes ocres, rematado por una pequeña cúpula".

"Una valla cubierta de pequeños tejadillos".

"Tiene también un balconcillo breve de madera mirando al campo" (p.7). (1988)

Tapia semiderruida del jardín de la capilla de Toral de los Guzmanes.

(1988)



BIBLIOGRAFIA

I. MANUALES, CATALOGOS Y REPERTORIOS BIBLIOGRAFICOS

BIBLIOTECA dramática, colección de comedias representadas con éxito en los teatros de Madrid, Madrid, Imp. de Vicente Lalama, 1846-1871, 33vols.

CATALOGO general de la Librería Española e Iberoamericana, 1901-1930 (5 vols.); 1932-1950 (4 vols.), Madrid, Instituto Nacional del Libro Español, 1932-1965.

CATALOGO de obras del teatro español del siglo XIX, Madrid, Fundación Juan March, 1986.

CATALOGO de obras del teatro español del siglo XX, Madrid, Fundación Juan March, 1985.

CATALOGO general de las obras editadas por la Librería Nacional y Extranjera, Madrid, Librería Nacional y Extranjera, s.a.

CATALOGO de las piezas de teatro que se conservan en el Departamento de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid, t. II, Teatro moderno, Madrid, Blass S.A. Tipográfica, 1935.

CEJADOR Y FRAUCA, Julio, Historia de la lengua y de la literatura castellana, Madrid, Gredos, edición facsímil, 1972 (t. VII-XIV).

CHATHAM, James R., y McCLENDON, Carmen C., Dissertations in Hispania Languages and Literature, vol. Two, 1967-1977, Kentucky, University Press of Kentucky, 1981.

CHATHAM, James R., y RUIZ FORNELLS, Enrique, Dissertations in Hispania Languages and Literature. An Index of Dissertations Completed in the United States and Canada, 1876-1966, Kentucky, University Press of Kentucky, 1970.

ESGUEVA MARTINEZ, Manuel, La colección teatral 'La Farsa', Madrid, C.S.I.C., Instituto Miguel de Cervantes (Anejos de la revista Segismundo), 1971.

ESQUER TORRES, Ramón, La colección dramática 'Teatro Moderno', Madrid, C.S.I.C., 1969.

FERRERAS, Juan Ignacio, Catálogo de novelas y novelistas del siglo XIX, Madrid, Cátedra, 1979.

- FRENZEL, Elisabeth, Diccionario de motivos de la literatura universal, Madrid, Gredos, 1980.
- HIDALGO, Dionisio, Diccionario general de bibliografía española, Madrid, Imp. de las Escuelas Pías, 1962-1971, 7 vols.
- KINDER, A. Gordon, Spanish Protestants and Reformer in the Sixteenth Century. A Bibliography, London, Grant and Cutler, 1983.
- Literatura de habla castellana acerca de Lutero y la Reforma, Caracas, Acción Ecuénica, 1983.
- PACI, Anna Maria, Manual de bibliografía española, Pisa, Universidad de Pisa, 1970.
- PALAU y DULCET, Antoni, Manual del librero hispanoamericano, Barcelona, Librería Anticuaria de A. Palau, 2ª ed., 1948-1977, 28 vols.
- SERIS, Homero, Manual de bibliografía de la literatura española, New York, Universidad de Syracuse, 1948, 2 vols.
- Guía de nuevos temas de la literatura española, New York, The Hispanic Society of America, 1973.
- SIMON DIAZ, José, Manual de bibliografía de la literatura española, Madrid, Gredos, 3ª ed., 1980.
- SIMON PALMER, María del Carmen, "La mujer en el siglo XCIX: notas bibliográficas", en Cuadernos Bibliográficos, núm. 31, Madrid, C.S.I.C., 1974, pp. 141-198.
- STREITER, Jochen, Libros en idioma castellano sobre la Reforma protestante, Caracas, Acción Ecuénica, 1986.
- TEATRO, El. Colección de obras dramáticas, Madrid, Imp. de José Rodríguez, 1848-1885, 184 vols.
- ZAMARRIEGO, Tomás (S.J.), Enciclopedia de orientación bibliográfica, t. II: Ciencias religiosas. Ciencias humanas, Barcelona, Juan Flors, editor, 1964.

II. AUTORES Y OBRAS ESTUDIADAS

- ALAS, Leopoldo (Clarín), Diálogo edificante, en Doctor Sutilis (Cuentos), Obras completas, III, Madrid, Editorial Renacimiento, 1916, pp.173-180.

- Mezclilla, Madrid, Librería de Fernando Fe, 1889.
- Palique, edición de José María Martínez Cachero, Barcelona, Labor, 1973 (La 1ª ed., en 1893).
- La Regenta, edición de Mariano Baquero Goyanes, Madrid, Espasa-Calpe (Selecciones Austral), 1984 (La 1ª ed., en 1884).
- Solos de Clarín, Madrid, Alianza Editorial (El libro de Bolsillo), 1971 (La edición completa, en 1898).
- ALARCON, Pedro Antonio, Obras completas, Madrid, Ediciones Fax, 3ª ed., 1968.
- ALONSO, Damaso, Oscura noticia y Hombre y Dios, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 1959.
- Poemas escogidos, Madrid, Gredos (Antología Hispánica), 1969.
- ARAUJO CARRETERO, Carlos, La misión de fray Martín. Poema. Primera parte, Zaragoza, Tipografía de León, 1885.
- ARDERIUS FORTUN, Joaquín, Justo el Evangélico (Novela de sarcasmo social y cristiano), Madrid, Historia Nueva, 1929.
- ARIZA, Juan, Don Juan de Austria o las guerras de Flandes. Novela original española, Madrid, Imp. de Vicente Lalama, 1847.
- BAROJA, Pío, Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1947-1951, 8 vols.
- El mundo es así, Buenos Aires, Losada (Biblioteca Contemporánea), 3ª edición, 1961.
- BASTERRA, Ramón, Obra poética, Bilbao, Publicaciones de la Junta de Cultura de Vizcaya, 1958.
- BATLLO José, Antología de la nueva poesía española, Madrid, Ciencia Nueva (El Bardo), 1968.
- BLASCO IBAÑEZ, Vicente, Obras completas, Madrid, Aguilar, 8ª edición, 1978, 3 vols.
- BÖHL DE FABER, Cecilia (FERNAN CABALLERO), Obras, Madrid, Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, CXXXVI, 1; CXXXVII, 2; CXXXVIII, 3; CXXXIX, 4; CXL, 5 ;), 1961.
- CABRERA, Juan Bautista, Poesías religiosas y morales, Madrid, Establecimiento tipográfico de Idamor Moreno, 1904 (en la portada, 1907).

- CALDERON DE LA BARCA, Pedro, El alcalde de Zalamea. La vida es sueño, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 16ª ed., 1969.
- CALVO ASENSIO, Pedro, Felipe el Prudente, drama en cinco actos, Salamanca, Imp. de José Atienza, 1864.
- CALVO SOTELO, Joaquín, El proceso del arzobispo Carranza, Madrid, Escelicer (Colección Teatro, 680), 1971.
- CAMBA, Julio, Obras completas, Madrid, Plus Ultra, 1948, 2 vols.
- CAMON AZNAR, José, Hitler. Ariadna. Lutero, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 1969 .
- CASALS, Pedro, Las hoqueras del rey, Barcelona, Planeta, 1989.
- CASTELAR y RIPOLL, Emilio, Tragedias de la historia. Santiaguillo el posadero. Crónica del siglo XVI, Madrid, Librerías de A. de San Martín, s.a., pero 1883.
- CASTELLANOS y VELASCO, Julián, La luz del cristianismo. Narración histórica del triunfo de la Iglesia católica sobre las herejías de Lutero y Calvino, Barcelona, Juan de la Fuente Farrés, editor, s.a. [¿1889?], 2 vols.
- CERVANTES, Miguel de, Don Quijote de la Mancha, II, edición de Juan Alcina Franch, Barcelona, Bruguera (Libro Clásico), 4ª ed. 1979.
- COLOMA, Luis, Obras completas, con un estudio biográfico y crítico por Rafael María Hornedo, Madrid, Razón y Fe, 4ª ed., 1960.
- CUNQUEIRO, Alvaro, Merlín y familia, Barcelona, Destino (Destinolibro), 1982.
- CURROS ENRIQUEZ, Manuel, Obras completas, recopilación, introducción y notas por Carlos Casares, Madrid, Aguilar, 1979.
- DELIBES, Miguel, Síntesis de historia universal y de la civilización, Valladolid, Imprenta Castellana, 1949.
- El camino, Barcelona, Destino (Ancora y Delfín), 1950; y Barcelona, Destino (Destinolibro), 5ª edición, 1984. Cito por esta última.
- Cinco horas con Mario, Barcelona, Destino (Ancora y Delfín), 1966.
- USA y yo, Barcelona, Destino, 1966; y Destino (Ancora y Delfín), 1980. Cito por esta última.
- S.O.S. (El sentido del progreso desde mi obra), Barcelona, Destino, 1976.

- Dos viajes en automóvil, Esplugues de Llobregat, Plaza y Janés, 1982.
- 377 A, madera de héroe, Barcelona, Destino (Ancora y Delfín), 1987.
- DIEGO, Gerardo, Poesía española contemporánea (1901-1934), Madrid, Taurus (Temas de España), 6ª edición, 1972.
- DIOS SANCHEZ, Juan de, "Soneto en memoria del inmortal Lutero", en La Luz, XLIX, núm. 1.017, noviembre de 1917, p. 166.
- ECHEGARAY, José, La muerte en los labios, en Teatro escogido, Madrid, Aguilar, 1964.
- ESPINA, Concha, Obras completas, Madrid, Ediciones Fax, 3ª ed., 1970, 2 vols.
- El metal de los muertos, Madrid, Magisterio Español, 1969.
- ESTEBAN, José, La España peregrina, Madrid, Mondadori, 1988.
- FERNANDEZ Y GONZALEZ, Manuel, La esclava de su deber. Memorias de Antonio Pérez, Madrid, Guijarro, 1865, 2 vols.
- FERNANDEZ SANTOS, Jesús, Libro de las memorias de las cosas, Barcelona, Destino (Ancora y Delfín), 1971.
- FERNANDEZ SHAW, Guillermo, Carlos de España. evocación de una vida imperial, Madrid, Langa y Cía, 1958.
- FLIEDNER, Federico, Cuadros de la vida de Felipe Melancton, en Revista Cristiana, XVIII, núms. 413-416, correspondientes al 15 y 31 de marzo y 13 y 30 de abril de 1897, pp. 71-75; 85-89; 102-107; y 117-121 respectivamente.
- GANIVET, Angel, Obras completas, Madrid, Aguilar, 3ª ed., 1961-1962, 2 vols.
- GARCIA LORCA, Federico, Obras completas, Madrid, Aguilar, 16ª ed., 1971.
- Federico García Lorca escribe a su familia desde Nueva York y la Habana [1929-1930], edición de Christopher Maurer, en la revista Poesía, núm. 23-24, Ministerio de Cultura, diciembre, 1985. 151 pp.
- GENER, Pompeyo, Ultimos momentos de Miquel Servet. Novela histórica, en El Cuento Semanal, I, núm. 39, 27 de septiembre de 1907.
- Pasión y muerte de Miquel Servet. Novela histórica o historia novelesca con apéndices documentarios, París, Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas, s.a. [pero 1909].
- GIMFERRER, Pedro, Arde el mar, Madrid, Ciencia Nueva (Colección el Bardo), 2ªed., 1968.

- Poemas: 1963-1969, Madrid, Visor, 1979.
- "Visiones desde Ginebra", en El País. Libros, 3 de marzo de 1985, p.5.
- GIRONELLA, José María, La marea, Barcelona, Planeta, 5ª ed., 1963.
- GONGORA, Luis de, Poesía, edición de José Manuel Blecua, Zaragoza, Ebro (Biblioteca Clásica), 1972.
- GONZALEZ PEDROSO, Eduardo, Paulo el Romano, Madrid, Imp. de Vicente Lalama, 1855.
- GORRIA AGUIRRE DE ZABALA, José, "Verá usted, señor canónigo", en VVAA, Antología de la poesía cristiana (siglos XII al XX), Tarrasa, Clie, 1985, p. 501.
- GOYTISOLO, Juan, Señas de identidad, México, Joaquín Mortiz, 2ª ed., 1969 (La 1ª ed., de 1966. Cito por la 2ª).
- España y los españoles, Barcelona, Lumen, 1979 (La 1ª ed., en 1969, fuera de España. Cito por la de 1979).
- El furgón de cola, Barcelona, Seix Barral, 2ª ed., 1982 (La primera, en París, Ruedo Ibérico, 1967. Cito por la segunda).
- Obra inglesa de Blanco White, Barcelona, Seix Barral, 3ª ed., 1982 (La primera, en Buenos Aires, Formentor, 1972. Cito por la tercera).
- Coto vedado, Barcelona, Seix Barral, 1985.
- GROSSO, Alfonso, Los invitados, Barcelona, Barral editores, 1978.
- GUILLEN, Jorge, Aire nuestro. Homenaje, Barcelona, Barral editores, 1978.
- GUTIERREZ MARIN, Claudio, Puede ser (Poemas de lo infinito), Madrid, Imp. de Miguel Pulido, s.a., pero 1921.
- El silencio de los crepúsculos, Madrid, Imp. de Miguel Pulido, s.a., pero 1923.
- Luz del camino (poesía mística), Madrid, Imp. de G. Hernández y Galo Sáez, 1924.
- "Canto heroico a los primeros reformistas de España", en España Evangélica, VII, núm. 325, 15 de abril de 1926, p. 117.
- "En el entierro de don Francisco de Paula y Ruet" [poema], en España Evangélica, VII, núm. 353, 28 de octubre de 1926, p. 348.
- "En memoria de D. Manuel Carrasco" [poema], en España Evangélica, VIII, núm. 401, 29 de septiembre de 1927, p. 311.

- "La libertad de cultos" [poema], en España Evangélica, XII, núm. 592, 4 de junio de 1931, p. 165.
- Más vale casarse que quemarse. Libertad. El fantasma de sí mismo. El primer pecado, Málaga, Imp. Zambrana, s.a.
- GUTIERREZ MARTIN, Arturo, Caraquemada, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1973.
- HERNANDEZ DEL MAS, José, Los secretos del protestantismo, Barcelona, Librería de Jaime Subirana, 1858, 2 vols.
- HERRERA, Luis, "Un triunfo más " [poema], en Francisco Mateos-Gago y Fernández, Colección de opúsculos, III, Sevilla, Imp. y Lib. de los Sres. A. Izquierdo y sobrino, 1877, pp. 149-150.
- JIMENEZ, Juan Ramón, Diario de un poeta recién casado, edición de Antonio Sánchez Barbudo, Barcelona, Labor, 1970.
- JIMENEZ LOZANO, José, El grano de maíz rojo, Barcelona, Anthropos (Ámbitos Literarios), 1988.
- LAFORET, Carmen, Mi primer viaje a USA, Madrid, Poesía y Prosa Popular Ediciones, 1985 (Antes se tituló Paralelo 35, Barcelona, Planeta, 4ª edición, 1976. Cito por aquella).
- LEON, fray Luis de, Poesías, edición crítica por el P. Angel C. Vega, O.S.A., Madrid, Saeta, 1955.
- LOPE DE VEGA, Félix, Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo, edición y estudio preliminar de Juana de José Prades, Madrid, C.S.I.C., 1971.
- LOPEZ ARANDA, Ricardo, Yo, Martín Lutero, Madrid, Julia García Verdugo, editora (La Avispa, núm. 9), 1984.
- MACHADO, Antonio, Poesía y prosa, edición crítica de Oreste Macrí, Madrid, Espasa-Calpe y Fundación Antonio Machado (Clásicos Castellanos), 1ª ed., 2ª reimpresión (edición del cincuentenario), 1984, 4 vols.
- MACHADO, Manuel y Antonio, Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1978.
- MADARIAGA, Salvador, Don Carlos, en El toisón de oro y tres obras más, Buenos Aires, Sudamericana, 1940.
- MAEZTU, Ramiro, Defensa de la Hispanidad, Madrid, Cultura Hispánica, 5ª edición, 1946 (La 1ª edición, en 1934).
- Liquidación de la monarquía parlamentaria, Madrid, Editora Nacional, 1957.

- Norteamérica desde dentro, Madrid, Editora Nacional, 1957.
- El sentido reverencial del dinero, Madrid, Editora Nacional, 1957.
- España y Europa, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 3ª edición, 1959.
- Autobiografía, Madrid, Editora Nacional, 1962.
- Los intelectuales y un epílogo para estudiantes, Madrid, Rialp, 1966.
- Artículos desconocidos. 1897-1904, edición de E. Inman Fox, Madrid, Castalia, 1977.
- MANTERO, Manuel, Poesía (1959-1971), Barcelona, Plaza y Janés, 1972.
- MARTIN, Pablo, Martín Lutero. Drama, México, Casa Unida de Publicaciones, 1975, 16 pp.
- MARTINEZ RUIZ, José (Azorín), Obras completas, introducción, notas, preliminares, bibliografía y ordenación por Angel Cruz Rueda, Madrid, Aguilar, 2ª edición, 1959-1963, 9 vols.
- De Valera a Miró, Madrid, Afrodisio Aguado, 1959.
- Madrid, Buenos Aires, Losada, 2ª edición, 1967.
- MORAL, Concepción G., y PEREDA, Rosa María, eds. Joven poesía española. Antología, Madrid, Cátedra, 4ª edición, 1985.
- MUÑIZ, Carlos, Tragicomedia del serenísimo príncipe don Carlos, Madrid, Preyson (Arte Escénico, 32), 1984.
- NAVARRETE [y FERNANDEZ LANDA], Ramón de, tr., La noche de San Bartolomé de 1572, Madrid, Imp. de Vicente Lalama, 1848.
- NAVARRETE y FERNANDEZ LANDA, Ramón de, Guillermo de Nassau o el siglo XVI en Flandes, drama original en cinco actos, Madrid, Imp. de Vicente Lalama, 1852.
- NAVARRO GONZALVO, Eduardo, Juan de Leyden. Cuadro histórico dramático en un acto y en verso, Madrid, Imp. de J. Noguera a cargo de M. Martínez, 1874.
- NUÑEZ DE ARCE, Gaspar, Discursos leídos en la pública recepción del Excmo. señor don Gaspar Núñez de Arce, Madrid, Imp. de T. Fortanet, 1876.
- Obras dramáticas, Madrid, Biblioteca Perojo, 1879.
- La visión de fray Martín, Madrid, Imp. F. Fortanet, 3ª ed., 1880. La primera, del mismo año.
- Luther im spiegel spanischer poesie. Bruder Martin's vision nach der 10. Auflage der dichtung unseres zeitgenossen D. Gaspar Nuñez de Arce im versmaas des originals übertragen von D. Joh Fastenrath, Leipzig, Wilhelm Friedrich, 1880.

OLONA GAETA, Luis, La reina Margarita, Madrid, Imp. de Vicente Lalama, 1848.

ORY, Carlos Edmundo de, La flauta prohibida, Madrid, Zero, 1979.

PALACIO VALDES, Armando, Obras completas, prólogo de Luis Astrana Marín, Madrid, Aguilar, 1959, 2 vols.

PARDO BAZAN, Emilia, Obras completas, edición original, Madrid, 1891-1923, 43 vols.

--- Obras completas:

Vol. I: Novelas y cuentos, estudio preliminar, notas y preámbulo de Federico Carlos Sainz de Robles, Madrid, Aguilar, 4ª ed., reimpresión, 1973.

Vol. II: Novelas. Cuentos. Teatro, estudio preliminar, etc. de Federico Carlos Sainz de Robles, 3ª ed., reimpresión, 1973.

Vol. III: Cuentos. Crítica literaria, introducción y bibliografía de Harry L. Kirby, Jr., Madrid, Aguilar, 1973.

--- La Tribuna, edición de Benito Varela, Madrid, Cátedra, 3ª ed., 1981.

PASO, Alfonso, Los demonios familiares, Madrid, Vassallo de Mumbert, editor, 1978.

--- Ocho preguntas a un monarca, Madrid, Preyson (Arte Escénico, 70), 1981.

PEDRAZA y PAEZ, Pedro José, Los hugonotes, Barcelona, Ramón Sopena, s.a. [circa 1920].

PEMAN, José María, Obras completas, Madrid, Escelicer, 1948-1965, 7 vols.

--- Poesía nueva de jesuitas, Madrid, C.S.I.C., 1948.

PEREDA, José María, Obras completas, estudio preliminar de José María de Cossío, Madrid, Aguilar, 8ª edición, 1964, 2 vols.

PEREGRINO, EL (Seudónimo), El sitio de Maestrick. Novela histórica, por el ---, Madrid, 1856.

PEREZ DE AYALA, Ramón, Obras completas, Madrid, Aguilar (Biblioteca de Autores Modernos), 1964-1969, 4 vols.

--- Troteras y danzaderas, edición, introducción y notas de Andrés Amorós, Madrid, Castalia, 1972.

--- Cincuenta años de cartas íntimas (1904-1956) a su amigo Miguel Rodríguez Acosta, edición de Andrés Amorós, Madrid, Castalia, 1980.

- AMDG, edición de Andrés Amorós, Madrid, Cátedra, 1983.
- Crónicas londinenses, edición de Agustín Coletes Blanco, Murcia, Universidad de Murcia, 1985.
- PEREZ GALDOS, Benito, Obras completas, introducción, biografía, bibliografía, notas y censo de personajes galdosianos por Federico Carlos Sainz de Robles, Madrid, Aguilar:
 - Tomo IV: Novelas, 5ª ed., 1964.
 - Tomo V: Novelas, 7ª ed., 1970.
 - Tomo VI: Novelas. Teatro. Cuentos. Miscelánea, 5ª ed., 1968.
- Episodios nacionales, introducción, biografía, etc. por Federico Carlos Sainz de Robles, Madrid, Aguilar (Obras Eternas), 2ª reimpresión, 1976. 4 vols.
- Rosalía (¿1872?), edición de Alan Smith, Madrid, Cátedra, 2ª ed., 1984.
- Cádiz (Madrid, 1874), Madrid, Alianza-Hernando, 1981.
- Doña Perfecta (Madrid, 1876), edición de Rodolfo Cardona, Madrid, Cátedra, 1982.
- Gloria (Madrid, 1877), Madrid, Editorial Hernando, 20ª ed., 1983.
- Fortunata y Jacinta (Madrid, 1887), Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo), 1983, 2 vols.
- Fortunata y Jacinta (Dos historias de casadas), edición de Francisco Caudet, Madrid, Cátedra, 1983, 2 vols.
- PERRIN y VICO, Guillermo, Católicos y hugonotes. Drama en un acto y en verso, Madrid, Establecimiento tipográfico de M.P. Montoya y Cía, 1879.
- QUEVEDO y VILLEGAS, Francisco de, Obras completas, estudio preliminar, edición y notas de Felicidad Buendía, tomo I: Obras en prosa, Madrid, Aguilar, 6ª ed., 2ª reimpr., 1974.
- Poemas escogidos, edición de José Manuel Blecua, Madrid, Castalia, 1979.
- RAMIREZ y LOSADA, Nemesio, Guillermo de Nassau o el siglo XVI en Flandes. Drama original en cinco actos, Madrid, Imp. de Albert, 1840.

REINA, María Manuela, La libertad esclava, Madrid, Ediciones Antonio Machado (Colección Teatral Autores Españoles), 1988 (Se estrenó el 29 de abril de 1987 con el título de Lutero o la libertad esclava. Fue premio Calderón de la Barca 1984).

--- "Algo más sobre Martín Lutero", en ABC, 21 de enero de 1987, p. 34.

ROMERO, Rafael (Alonso Quesada), Obras completas I, Poesía, edición y prólogo de Lázaro Santana, Las Palmas, Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1976.

--- Obras completas, VI. Prosa. Insulario, Idem, 1982.

--- Smoking-room (Cuentos de los ingleses de la colonia en Canarias), edición y notas de Lázaro Santana, Las Palmas, Ediciones Fables, 1972.

RUBIO y ORS, Joaquín, Luter. Quadres historich-dramatichs en prosa i vers, Barcelona, Estampa de Jaume Jepús Roviralta, 1888.

SANZ Y SANZ, Mariano, Miguel Servet, un mártir de la ciencia, en Teatro y cine, vol. VIII, Madrid, Imprenta Egos, 1970.

SASTRE, Alfonso, Flores rojas para Miguel Servet, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1967. La segunda edición, en Barcelona, Argos-Vergara, 1982. Esta lleva una "Nota final" añadida. Cito por la segunda.

--- MSV (o La sangre y la ceniza), en Pipirijaina, Texto núm. 1, Madrid, octubre, 1976. La primera edición, en italiano y en 1967. Yo cito por MSV (o la sangre y la ceniza). Crónicas romanas, edición de Magda Ruggeri Marchetti, Madrid, Cátedra, 3ª ed., 1984.

SENDER, Ramón J., Obras completas, Barcelona, Destino, en publicación. El vol. III, de 1981.

--- Viaje a la aldea del crimen (Documental de Casas Viejas), Madrid, Imp. de Juan Pueyo, 1934.

--- Mister Witt en el Cantón, edición de José María Jover, Madrid, Castalia (Clásicos Castalia), 1987. La primera, en 1935. Cito por Castalia.

--- La tesis de Nancy, Madrid, Emesa (Novelas y Cuentos), 21ª ed., 1982. La primera, en 1962. Cito por la de 1982.

--- Nancy, doctora en gitanería, Madrid, Emesa (Novelas y Cuentos), 1981. La primera, en 1973. Cito por la de 1981.

- Nancy y el Bato Loco, Madrid, Emesa (Novelas y Cuentos), 2ª ed., 1975. La primera, en 1974. Cito por aquélla.
- Ensayos sobre el infringimiento cristiano, Madrid, Editora Nacional, 1975.
- UNAMUNO, Miguel de, Obras completas, edición de Manuel García Blanco, Madrid, Escelicer, 1966-1971, 9 vols.
- Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos, Prólogo del P. Félix García, Madrid, Espasa-Calpe (Selecciones Austral), 1976 (La primera edición, en 1912. Cito por la de 1976).
- "A la Revista Cristiana", en España, I, núm. 27, 29 de julio de 1915, p. 2.
- La agonía del cristianismo, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 4ª ed., 1966 (La primera, en francés; en 1925. Cito por la de 1966).
- San Manuel Bueno, mártir, Madrid, Castalia (Castalia Didáctica), 1984 (La primera, en 1930. Cito por la de 1984).
- Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larrain, Madrid, Rodas, 2ª ed., 1972.
- UNAMUNO, Miguel de, y MARAGALL, Joan, Epistolario y escritos complementarios, prólogo de Pedro Laín Entralgo y epílogo de Dioniso Ridruego, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1971.
- UNAMUNO, Miguel de, y ZULUETA, Luis de, Cartas 1903-1933, recopilación, prólogo y notas de Carmen de Zulueta, Madrid, Aguilar (Ensayistas Hispánicos), 1972.
- VALERA, Juan, Obras completas, estudio preliminar de Luis Araujo Costa, Madrid, Aguilar, tres vols:
 - Vol. I, 4ª edición, 1958.
 - Vol. II, 3ª edición, 1961.
 - Vol. III, 4ª edición, 1958.
- VALLE-INCLAN, Ramón María del, Obras completas, prólogo de Azorín, Madrid, Rivadeneyra, 1944, 2 vols.
- Luces de bohemia, edición, introducción y notas de Alonso Zamora Vicente, Madrid, Espasa-Calpe (Clásicos Castellanos), 2ª ed., 1979.
- VERDAGUER, Jacinto, Obres completes, Barcelona, Biblioteca Perenne, 3ª ed., 1949.

- Antología poética, prólogo de Luis Guarnier, Madrid, Aguilar, 1944.
- VILGABEC, Arturo (anagrama de Víctor Balaguer), y ATHONNA, Cirilo (ads.), Los libertinos de Ginebra. Drama en nueve cuadros, Barcelona, Imp. y Lib. de la señora viuda e hijos de Mayo, editores, 1848 (Es una adaptación de Les libertins de Genève, de Marcos Juan Luis Fournier).
- [VILGABEC, Arturo], Juan Calvino o los libertinos de Ginebra. Drama en cinco actos y en prosa, Madrid, Imp. de Vicente Lalama (Biblioteca Dramática de Vicente Lalama, vol. 27), 1861.
- VILLENA, Luis Antonio, "Erasmo en la lucha", en ABC, 29 de noviembre de 1986, p. 34.
- VVAA, Antología de la poesía cristiana (Siglos XII al XX), Tarrasa, Clie, 1985.

III. OBRAS DE CRITICA LITERARIA

(Por tratarse de un trabajo tan amplio, sólo recojo las más directamente relacionadas con nuestro tema).

- ALBERICH, José, Los ingleses y otros temas de Pío Baroja, Madrid, Alfaguara, 1966.
- ALBERT, Concha, "María Manuela Reina. Su teatro inquieta las conciencias", entrevista en Telva, núm. 561, 2ª quincena de octubre de 1987, pp. 76-77.
- ALBOR, Concha, Temas y técnicas en la narrativa de Jesús Fernández Santos, Madrid, Gredos (Estudios y Ensayos), 1984.
- AMOROS, Andrés, Sociología de una novela rosa, Madrid, Taurus, 1968.
- La novela intelectual de Ramón Pérez de Ayala, Madrid, Gredos (Estudios y Ensayos), 1972.
- "Del epistolario de Ramón Pérez de Ayala a Miguel Rodríguez-Acosta (cuatro cartas inéditas)", en Los Cuadernos del Norte, I, núm. 2, junio-julio de 1980, pp. 2-5.
- "Introducción crítica", en Ramón Pérez de Ayala, Tigre Juan y el curandero de su honra, Madrid, Castalia (Clásicos Castalia), 1980.

- "Introducción", en Ramón Pérez de Ayala, AMDG, Madrid, Cátedra, 1983.
- AZANCOT, Leopoldo, "Más allá del ayer. Una novela histórica sobre Felipe II finalista del Planeta", en El País. Domingo. Libros, 19 de noviembre de 1989, p. 15.
- BAQUERO, Gastón, "Ciro Bayo, el de la vida en fracaso, ¿no sería el triunfador verdadero?", en Papeles de San Armadans, XV, núm. 45, 1959, pp. 283-308.
- BAQUERO GOYANES, Mariano, "La novela española en la segunda mitad del siglo XIX", en Historia general de las literaturas hispánicas, V, al cuidado de Guillermo Díaz-Plaja, Barcelona, Barna, 1958, pp. 53-143.
- BAROJA, Ricardo, "Los 13 últimos años de don Cirio Bayo", en La Estafeta Literaria, I, 5 de marzo de 1944, p. 17.
- BARROS, Enrique F., "Don Ramiro de Maeztu y el sentido del dinero en la vida norteamericana", en Revista de Estudios Hispánicos, X, núm. 3, octubre de 1976, Alabama, pp. 323-343.
- BARY, David, "El cancionero de Baroja", en VVAA, Pío Baroja, al cuidado de Javier Martínez Palacio, Madrid, Taurus, 1974, pp. 123-138.
- BATES, Katharine Lee, Spanish Highways and Byways, New York: Mac Millan Company, 1900.
- BECARUD, Jean, De la Regenta al "Opus Dei", Madrid, Taurus, 1977.
- BENITEZ, Hernán, El drama religioso de Unamuno, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1949.
- BERTOLO, Constantino, "Crítica hoy", en Leer, núm. 20, mayo de 1989, p. 51.
- BEYRIE, Jacques, Galdós et son mythe, II, Lille, Atelier, Reproduction des Theses Universitaires de Lille, 1980.
- BLANCH, Antonio, "El grano de maíz rojo, Premio de la Crítica", Reseña, XXVI, núm. 196, junio 1989, p. 42/196.
- BLECUA, José Manuel, "Valle-Inclán en la revista España", en Cuadernos Hispanoamericanos (Homenaje a Valle-Inclán, 1866-1966), LXVIII, núm. 199-200, julio-agosto de 1966, pp. 521-529.
- BRAVO VILLASANTE, Carmen, Vida y obra de Emilia Pardo Bazán, Madrid, Emesa, 1973.
- BUCKLEY, Ramón, Problemas formales en la novela española contemporánea, Barcelona, Península, 1973.

- CAMON AZNAR, José, Perfil autobiográfico, Zaragoza, Publicación del Museo e Instituto "Camón Aznar", 1984.
- CANSINOS-ASSENS, Rafael, Los judíos en la literatura española, Buenos Aires, Columna, 1937.
- CARDENAL IRACHETA, Manuel, "El peregrino escritor don Ciro Bayo y de Seguro (1859-1939)", en Clavileño, núm. 17, 1952, pp. 33-38.
- CARANDELL, Luis, "José Jiménez Lozano, un escritor de pueblo", en El Independiente, 21 de abril de 1989, p. 36.
- CARO BAROJA, Julio, Semblanzas ideales, Madrid, Taurus, 1972.
- CARO ROMERO, Joaquín, Jorge Guillén, Madrid, Epesa (Grandes Escritos Contemporáneos), 1974.
- CARRASCO URGOITI, María Soledad, El moro de Granada en la literatura. Del siglo XV al XX, Madrid, Revista de Occidente, 1956.
- CASALDUERO, Joaquín, Estudios de literatura española, Madrid, Gredos (Estudios y Ensayos), 3ª ed. aumentada, 1973.
- CASARIEGO, Jesús Evaristo, "Recuerdos personales de Pérez de Ayala y repaso a su ideología", en Manuel Fernández Avello et al., Pérez de Ayala visto en su centenario (1880-1980). Once estudios críticos sobre el escritor y su obra, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1981, pp. 483-529.
- CIRIZA, Marisa, Biografía de Pemán, Madrid, Editora Nacional, 1976.
- COLETES BLANCO, Agustín, "Inglaterra y la novela de Ramón Pérez de Ayala", en Los Cuadernos del Norte, I, núm. 2, junio-julio, 1980, pp. 58-63.
- CONTE, Rafael, "Juan Goytisolo desciende a los infiernos", en El País. Libros, 3 de febrero de 1985, p.3.
- CORREA, Gustavo, "Los elementos bíblicos en la novela Gloria de Pérez Galdós", en Quaderni Iberio-Americani, IV, (Turín), 25 de octubre de 1960, pp. 1-8.
- COSSIO, José María de, "El poeta Núñez de Arce", en Boletín de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, XXXV, núm. 11, 1959, pp. 31-81.
- Cincuenta años de poesía española (1850-1900), Madrid, Espasa-Calpe, 1960, 2 vols.
- DEBICKI, Andrew, Dámaso Alonso, Madrid, Cátedra, 1974.

- DELGADO, Félix, "La muerte, tema constante en la obra de 'Alonso Quesada'", en Cruz y Raya, núm. 33, diciembre de 1935, pp. 67-82.
- DELIBES, Miguel, "Reconocimiento de un gran escritor", en El Comercio, de Gijón, 22 de julio de 1989, p. 50.
- DENDLE, Brian J., The Spanish Novel of Religious Thesis, Princeton University-Castalia, 1968.
- DIAZ-PLAJA, Guillermo, La poesía y el pensamiento de Ramón de Bastera, Barcelona, Juventud, 1941.
- DIAZ SANDE, J. R., "Lutero o la libertad esclava. Borrón y cuenta nueva", en Reseña, XXIV, núm. 175, junio de 1987, pp. 14-15.
- DOMINGO, José, "Problemática religiosa e histórica", en Insula, XXVI, núm. 294, mayo, 1971, p.5.
- ELIZALDE, Ignacio, Personajes y temas barojianos, Deusto, Universidad de Deusto, 1975.
- "Los curas en la novela de Galdós", en Actas del Primer Congreso Internacional de Estudios Galdosianos, Ediciones del Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria y Editora Nacional, 1977, pp. 269-290.
- San Ignacio en la literatura, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca y FUE, 1983.
- FERNANDEZ ALONSO, María del Rosario, Una visión de la muerte en la lírica española, Madrid, Gredos, 1971.
- FERNANDEZ AVELLO, Manuel, El anticlericalismo de Pérez de Ayala, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1975.
- FERNANDEZ AVELLO, Manuel, et al., Pérez de Ayala visto en su centenario (1880-1990). Once estudios críticos sobre el escritor y su obra, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1981.
- FERNANDEZ CAMPOS, Gabino, "La Biblia de Unamuno", en Panorama Evangélico, núm. 39, marzo de 1983, pp. 6-8.
- FERNANDEZ MONTESINOS, José, Pedro Antonio de Alarcón, Madrid, Castalia, 1977.
- FERRATER MORA, José, Unamuno, bosquejo de una filosofía, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- FERREIRO, Celso Emilio, Curros Enríquez, Madrid, Ediciones Júcar, 1976.

- FLYS, Miguel Jaroslaw, La poesía existencial de Dámaso Alonso, Madrid, Gredos (Estudios y Ensayos), 1968.
- FOX, E. Inman, "Una bibliografía anotada del periodismo de Ramiro de Maeztu y Whitney (1897-1904)", en Cuadernos Hispanoamericanos, núm. 291, septiembre de 1974, pp. 528-581 (435 entradas).
- "Estudio preliminar", en Ramiro de Maeztu, Artículos desconocidos (1897-1904), edición de E. INman Fox, Madrid, Castalia, 1977.
- FUENTES, Víctor, "De la novela expresionista a la revolución proletaria: En torno a la narrativa de Joaquín Arderius", en Papeles de Son Armadans, XVI, núm. 179, febrero de 1971, pp. 197-215.
- FUSTER, Joan, Contra Unamuno y los demás, Barcelona, Península, 1975.
- GALINDO, Carlos, "María Manuela Reina, inventora de un diálogo que hubiera cambiado la historia", entrevista en ABC, 29 de abril de 1987, p. 93.
- GAMALLO FIERROS, Dionisio, "Hacia un Maeztu total", en Cuadernos Hispanoamericanos, XII, núm. 33-34, septiembre-octubre de 1952, pp. 279-305.
- GARCIA, Crisógono, "Lutero o la libertad esclava", en Religión y Cultura, XXXIII, núm. 159, julio-agosto de 1987, p. 438.
- GARCIA, Félix (O.S.A.), "Prólogo-estudio" a Miguel de Unamuno, Diario íntimo, Madrid, Escelicer, 1970.
- GARCIA CRUZ, Arturo, Ideología y vivencias en la obra de Juan Valera, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1978.
- GARCIA PAVON, Francisco, "El problema religioso en la obra narrativa de Clarín", en Archivum, V, núm. 2-3, mayo-diciembre de 1955, pp. 319-349.
- GARCIA POSADA, Miguel, "Ocho cartas inéditas: A su familia", en Trece de Nieve, 2ª época, núm. 1-2, Homenaje a Federico García Lorca, diciembre de 1976, pp. 59-64.
- GARCIA DE LA TORRE, Manuel, Análisis temático de "El ruedo-ibérico", Madrid, Gredos, 1972.
- GARCIA VENERO, Manuel, "Un 98 olvidado. Alma ibérica y estilo clásico", en La Estafeta Literaria, I, 5 de marzo de 1944, p. 17.
- GASCO CONTELL, Emilio, Pemán, Madrid, Epesa (Grandes Escritores contemporáneos), 1974.

- GIL, Ildefonso Manuel, "Las víctimas inocentes en Valle-Inclán", en Cuadernos Hispanoamericanos (Homenaje a Valle-Inclán, 1988-1966), LXVIII, núm. 199-200, julio-agosto de 1966, pp. 303-315.
- GIRONELLA, José María, "José Jiménez Lozano, ensayista", en Cien españoles y Dios, Barcelona, Ediciones Nauta, 1969, pp. 283-298.
- GOMEZ LOPEZ-EGEA, Rafael, "El Libro de las memorias de las cosas", en Arbor, t.79, núm. 305, mayo de 1971, pp. 101-106.
- GONZALEZ CAMINERO, Nemesio, "Las dos etapas católicas de Unamuno entrevistas y documentadas por Benítez", en Razón y Fe, t. 146, núm. 656-657, septiembre-octubre de 1952, pp. 210-239.
- GONZALEZ EGIDO, Luciano, Agonizar en Salamanca. Unamuno (julio-diciembre 1936), Alianza Editorial, 1986.
- GONZALEZ MARTIN, Marcelo, "Lorca y la liturgia católica", en ABC, 26 de noviembre de 1989, p. 3.
- GONZALEZ RUIZ, José María, La teología de Antonio Machado, Madrid, Marova, 1975.
- "Antonio Machado, hombre de Dios", en VVAA, Homenaje a Antonio Machado, edición, introducción y nota bibliográfica de Juan J. Coy, Salamanca, Sígueme (Pedal), 1976, pp. 63-93.
- GOYTISOLO, Juan, "¿Críticos o programadores?", en El País, 6 de junio de 1986, p. 38.
- GRAU, José, "Jesús Fernández Santos. Libro de las memorias de las cosas", en Edificación Cristiana, núm 129, septiembre-octubre de 1988, p. 27.
- GULLON, Agnes, La novela experimental de Miquel Delibes, Madrid, Taurus, 1981.
- GULLON, Ricardo, "Juan Ramón Jiménez y Norteamérica", en La invención del 98 y otros ensayos, Madrid, Gredos (Campo Abierto), 1969, pp. 41-51.
- GUZMAN, Almudena, "Pedro Casals", entrevista en Blanco y Negro, Semanario de ABC, 26 de noviembre de 1989, pp. 95-98.
- HARO TECGLÉN, Eduardo, "Lutero o la libertad esclava. Un diálogo inútil", en El País, 1 de mayo de 1987, p. 25.
- HERNANDEZ, Antonio, "Manuel Mantero", en VVAA, Una promoción desheredada: La poética del 50, edición de Antonio Hernández, Madrid, Zero, 1978, pp. 193-196.

- HERNANDEZ, Mario, "Ocho cartas inéditas: A Adolfo Salazar, 1", en Trece de Nieve, 2ª época núm. 1-2, homenaje a Federico García Lorca, diciembre de 1976, pp. 33-39.
- HERRERO, Javier, Fernán Caballero: un nuevo planteamiento, Madrid, Gredos (Estudios y Ensayos), 1963.
- Angel Ganivet: un iluminado, Madrid, Gredos (Estudios y Ensayos), 1966.
- HERZBERGER, David K., Jesús Fernández Santos, Boston, Twayne Publishers, 1983.
- HORNEDO, Rafael María, "El padre Luis Coloma, S.I.", en Luis Coloma, Obras completas, con un estudio biográfico y crítico por ---, Madrid, Razón y Fe, 4ª ed., 1960, pp. VII-LXXXVIII.
- IBARRA, Fernando, "Lo religioso en Baroja", en Revista de Estudios Hispánicos, VIII, núm. 3, Alabama, octubre de 1974, pp. 357-370.
- IGLESIAS, Carmen, El pensamiento de Pío Baroja. Ideas centrales, México, Librería Robredo, 1963.
- IGLESIAS LAGUNA, Antonio, "Libro de las memorias de las cosas, de Jesús Fernández Santos", en Mirador Literario, suplemento de ABC, 27 de mayo de 1971, pp. 2 y 4.
- JUDERIAS, Julián, "La bondad, la tolerancia y el optimismo en las obras de don Juan Valera", en La Ilustración Española y Americana, XCVIII, 8 de septiembre de 1914, p. 154.
- KLIBE, Lawrence M., Fernán Caballero, New York University, 1973.
- LAZARO CARRETER, Fernando, "La sangre y la ceniza de Alfonso Sastre", en Gaceta Ilustrada, núm. 1.112, 29 de enero de 1978, p. 57.
- LEVI, Ezio, Il principe don Carlos nella leggenda e nella poesia, Roma, Fratelli Trevers, 2ª ed., s.a. [¿1.924?].
- LUIS, Leopoldo de, Antonio Machado, ejemplo y lección, Madrid, SGEL, 1975.
- M.B., "La sangre y la ceniza: represión y catacumba", en Cuadernos para el Diálogo, 2ª época, núm. 242, 17-23 de diciembre de 1927, p. 10.
- MAEZTU, María de, "Al lector", en Ramiro de Maeztu, España y Europa, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 3ª ed., 1959.
- Antología. Siglo XX. Prosistas españoles. Semblanzas y comentarios, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 7ª ed., 1966.

- MAINER, José-Carlos, "La culpa y su expiación: dos imágenes en las novelas de Ramón Sender", en Papeles de Son Armadans, XIV, núm. 161, agosto de 1969, pp. 117-132.
- MALDONADO DE GUEVARA, F. "La dramaturgia de José Camón", en Revista de Literatura, II, núm. 3, julio-septiembre de 1952, pp. 79-91.
- MARAVALL, José Antonio, "Ganivet y el tema de la autenticidad nacional", en Revista de Occidente, III, 2ª época, núm. 33, Homenaje a Ganivet, diciembre, 1965, pp. 389-409.
- "La imagen de la sociedad arcaica en Valle-Inclán", en Revista de Occidente, IV, 2ª época, núm. 44 y 45 (Homenaje a Valle-Inclán), noviembre-diciembre de 1966, pp. 225-254.
- MARIAS, Julián, Miguel de Unamuno, introducción de Juan López-Morillas, Madrid, Espasa-Calpe (Selecciones Austral), 1976 (La primera edición, en 1942).
- "El Romanticismo en los Episodios Nacionales", en ABC, 19 de diciembre de 1987, p. 3.
- "La vocación romántica de Galdós", en ABC, 24 de diciembre de 1987, p. 3.
- MARRAST, Robert, "Religiosidad y satanismo, sadismo y sadomasoquismo en la 'Sonata de otoño'", en Cuadernos Hispanoamericanos (Homenaje a Valle-Inclán, 1866-1966), LXVIII, núm. 199-200, julio-agosto de 1966, pp. 482-492.
- MARRERO, Vicente, Maeztu, Madrid, Rialp, 1955.
- Obra de Ramiro de Maeztu, Madrid, Editora Nacional, 1974.
- MARTIN SANTOS, Luis, "Baroja-Unamuno", en VVAA, Pío Baroja, al cuidado de Javier Martínez Palacio, Madrid, Taurus, 1974, pp. 225-235.
- MARTINEZ BARRERA, José María, Miguel de Unamuno y el Protestantismo Liberal Alemán, Caracas, Ministerio de Información y Turismo, 1982.
- MARTINEZ OLMEDILLA, Augusto, Echegaray, Sellés y Cano, Madrid, Imp. de Alfredo Alonso, 1884.
- MARTINEZ RUIZ, José (Azorín), "El mundo es así", en VVAA, Pío Baroja, al cuidado de Javier Martínez Palacio, Madrid, Taurus, 1974, pp. 409-412 (Antes, en ABC, 17 de septiembre de 1912).

- MARTINEZ SANTAMARIA, Ceferino, Itinerario interior de San Agustín y don Miguel de Unamuno, Salamanca, Universidad de Salamanca, Facultad de Filosofía y Letras, 1977.
- MENENDEZ y PELAYO, Marcelino, Estudios y discursos de crítica histórica y literaria, IV, edición de Enrique Sánchez Reyes, Madrid, CSIC, 1942.
- McLEAN, Edward F., Objetivity and Chance in Pardo Bazan's Treatments of Priests, Agnostics, Protestants and Jews, Duke, 1961, DA XXII, 873.
- "MIGUEL de Unamuno", en Panorama Evangélico, núm. 23-24, mayo-junio de 1980, pp. 16-17.
- MIRANDA, Wenceslao, Posición filosófica, religiosa y social en las novelas de tesis de Blasco Ibáñez, Lugo, Ediciones Celta, 1969.
- MIRANDA GARCIA, Soledad, Religión y clero en la gran novela española del siglo XIX, Madrid, Pegaso, 1982.
- Pluma y Altar en el siglo XIX. De Galdós al cura de Sta. Cruz, Madrid, Pegaso, 1983.
- MIRO, Emilio, "Realidad y arte en Luces de bohemia", en Cuadernos Hispanoamericanos (Homenaje Valle-Inclán, 1866-1966), LXVIII, núm. 199-200, julio-agosto de 1966, pp. 247-270.
- MOELLER, Charles, Literatura del siglo XX y Cristianismo, IV, Madrid, Gredos, 4ª ed., 1964.
- Textos inéditos de Unamuno, Murcia, Atenas, 1965.
- MONLEON, José, "Lutero o la libertad esclava", en Guía 16, suplemento de fin de semana de Diario 16, 2 de mayo de 1987, p. X.
- MONTOTO, Santiago, Fernán Caballero (Algo más que una biografía), Sevilla, Gráficas del Sur, 1969.
- "MUERTE de un poeta, La", en Revista Cristiana, XXIX, núm. 677, 15 de marzo de 1908, pp. 74-76.
- NAVARRO GONZALEZ, Alberto, Fernán Caballero y la narrativa andaluza, Cádiz, Ediciones de la Caja de Ahorros de Cádiz, 1974.
- NOZICK, Martin, "An Examination of Ramiro de Maeztu", en Publications of the Modern Language Association of America, vol. LXIX, núm. 2, April, 1954, pp. 719-740.
- Miguel de Unamuno, New York, Twayne Publishers, Inc. 1971.

- OLIVA, César, Cuatro dramaturgos "realistas" en la escena de hoy: sus contradicciones estéticas, Murcia, Publicaciones del Departamento de Literatura Española de la Universidad de Murcia, 1978.
- OLIVIO JIMENEZ, José, "Redescubrimiento de la poesía: Arde el mar, de Pedro Gimferrer", en VVAA, Historia y crítica de la literatura española, al cuidado de Francisco Rico, tomo VIII: Epoca contemporánea: 1939-1980, Barcelona, Crítica, 1980, pp. 306-313. Antes en Diez años de poesía española. 1960-1970, Madrid, Insula, 1972, pp. 364-374.
- ONIS, Federico de, "El humorismo en Julio Camba", en Hispania, X, California, 1 de febrero de 1927, pp. 167-175.
- ORRINGER, Nelson R., Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes de "Del sentimiento trágico de la vida", Madrid, Gredos, (Biblioteca Hispánica de Filosofía), 1985.
- PAOLINI, Gilberto, "The Benefactor in the Novel of Galdós", en Revista de Estudios Hispánicos, 2, Alabama, noviembre de 1968, pp. 241-249.
- PAREDES NUÑEZ, Juan, Los cuentos de Emilia Pardo Bazán, Granada, Universidad de Granada, 1979.
- PARDO BAZAN, Emilia, Retratos y apuntes literarios, en Obras completas, tomo 32, Madrid, R. Velasco, impresor, 1908.
- PATTISON, Walter T., Benito Pérez Galdós. Etapas preliminares de Gloria, Barcelona, Puvill, editor, s.a.
- "PEDRO Casals", entrevista en El Mundo, Madrid, 15 de noviembre de 1989, p. 34.
- PEÑUELAS, Marcelino C., La obra narrativa de Ramón J. Sender, Madrid, Gredos (Estudios y Ensayos), 1971.
- Conversaciones con Ramón J. Sender, Madrid, Emesa (Novelas y Cuentos), 2ª ed., 1982.
- PEREZ DE GUZMAN, Juan "Conciencia religiosa de Gaspar Núñez de Arce", en La Ilustración Española y Americana, XLVII, núm. 22, 15 de junio de 1903, pp. 359-363.
- PEREZ FERRERO, Miguel, Algunos españoles, Madrid, Cultura Hispánica, 1972.
- Vida de Pío Baroja, Madrid, Emesa, 1972.

PEREZ GUTIERREZ, Francisco, "Los curas en Baroja", en VVAA, Pío Baroja, al cuidado de Javier Martínez Palacio, Madrid, Taurus, 1974, pp. 177-214.

--- El problema religioso en la generación de 1868, Madrid, Taurus, 1975.

PILDAIN y ZAPIAIN, Antonio, Don Miguel de Unamuno, hereje máximo y maestro de herejías, Carta pastoral firmada por el Obispo de Canarias en las Palmas, el 19 de septiembre de 1953 y publicada por la Imprenta del Obispado.

RINCON, Luciano F., "Los Maeztu", en Mundo Hispánico, X, núm. 116, noviembre de 1957, pp. 20-22 y 58.

RIOS, Laura de los, Los cuentos de Clarín, Madrid, Revista de Occidente, 1965.

RIVAS ANDRES, Victoriano (S.I.), Un colegio que saltó a la fama, Gijón, Gráficas Senén Martín (Avila), 1966.

--- La novela más popular de Pérez de Ayala. Anatomía de AMDG, Gijón, Gráficas Apel, 1983.

RODRIGUEZ PADRON, Jorge, "Jesús Fernández Santos o la fidelidad", en Papeles de Son Armadans, XVII, t. 65, núm. 195, junio, 1971, pp. 343-351.

--- Jesús Fernández Santos, Madrid, Ministerio de Cultura, 1981.

ROMO ARREGUI, Josefina, Vida, poesía y estilo de don Gaspar Núñez de Arce, Madrid, CSIC, Revista de Filología Española, Anejo XXXIV, 1946.

RUBIO y LLUCH, Antonio, y PARPAL MARQUES, Cosme, Milá y Fontanals y Rubió y Ors, Barcelona, Imp. de Pedro Ortega, 1919.

RUIZ RAMON, Francisco, Tres personajes galdosianos. Ensayo de aproximación de un mundo religioso y moral, Madrid, Revista de Occidente, 1964.

SAINZ DE ROBLES, Federico Carlos, "Signos y sentido de la poesía de Ramón de Basterra", en La estafeta Literaria, 3ª época, núm. 122-123, 29 de marzo de 1958, pp. 18-19.

--- "Libro de las memorias de las cosas, entre el sueño y la imitación", en Madrid, miércoles, 17 de marzo de 1971, p. 18.

SALCEDO, Emilio, Vida de don Miguel, Salamanca, Anaya, 2ª ed., 1970.

- SANCHEZ BARBUDO, Antonio, "Una experiencia decisiva: la crisis de 1897", en VVAA, Miguel de Unamuno, al cuidado de Antonio Sánchez Barbudo, Madrid, Taurus, 1974, pp. 95-122 (Antes, en Hispania Review, 1950).
- Los poemas de Antonio Machado. Los temas. El sentimiento y la expresión, Barcelona, Lumen, 3ª ed., 1976.
- SANCHEZ GRANJEL, Luis, "Maestros y amigos del 98: Ciro Bayo", en Cuadernos Hispanoamericanos, LXIX, núm. 206, febrero de 1967, pp. 200-218.
- SANCHEZ PEREZ, Francisco Javier, El hombre amenazado. Hombre, sociedad y educación en la novelística de Miguel Delibes, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca y Biblioteca de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1985.
- SANCHEZ ROBAYNA, Andrés, Alonso Quesada, Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo Insular (Colección Guagua), 1981.
- SANCHEZ VIDAL, Agustín, "La literatura entre pureza y revolución. La novela", en VVAA, Historia y crítica de la Literatura española, tomo VII: Epoca contemporánea: 1914-1939, al cuidado de Francisco Rico, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 619-640.
- SANTANA, Lázaro, "Alonso Quesada y los ingleses", en Rafael Romero "Alonso Quesada", Las inquietudes del Hall (Novela de ingleses coloniales), edición y prólogo de Lázaro Santana, Las Palmas, Excmo. Ayuntamiento de Las Palmas y otras instituciones, 1975, pp. 9-19.
- "Informe sobre Alonso Quesada", en Alonso Quesada, Obras completas I. Poesía, edición de Lázaro Santana, Las Palmas, Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1976.
- SANZ VILLANUEVA, Santos, "Intrigas y amores", en Libros, suplemento semanal de Diario 16, núm. 44, 16 de noviembre de 1989, p. 1.
- SCHIAVO, Leda, Historia y novela en Valle-Inclán. Para leer el "Ruedo Ibérico", Madrid, Castalia, 1980.
- SHAW, Donald, L. "Dos novelas de Baroja: una ejemplificación de su técnica", en VVAA, Pío Baroja, al cuidado de Javier Martínez Palacio, Madrid, Taurus, 1974, pp. 385-395.
- SHOEMAKER, William H., Las cartas desconocidas de Galdós, en "La Prensa" de Buenos Aires, Madrid, Cultura Hispánica, 1973.

- SIERRA GUTIERREZ, Elisa, El impacto del mundo anglosajón en la obra de Ramiro de Maeztu, Ph. D., 1984, An Arbor, Michigan, University Microfilms International, 1987.
- SILVERMAN, Joseph H., "Valle-Inclán y Ciro Bayo: sobre una fuente desconocida de Tirano Banderas", en Nueva Revista de Filología Hispánica, XIV, núm. 1-2, enero-junio de 1960, pp. 73-88.
- SOBEJANO, Gonzalo, "Luces de bohemia, elegía y sátira", en Forma literaria y sensibilidad social, Madrid, Gredos (Campo Abierto), 1967, pp. 224-240.
- "Estudio introductorio", en Miguel Delibes, Cinco horas con Mario (Versión teatral), Madrid, Espasa-Calpe (selecciones Austral), 2ª ed. 1981, pp. 9-132.
- SOLER, Marc, "Entre el best-seller y la literatura de género con prestigio reconocido", en La Vanguardia-Libros, 17 de noviembre de 1989, p. 5.
- SUAREZ SOLIS, Sara, Análisis de Belarmino y Apolonio, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1973.
- TORRE, Guillermo de, La difícil universalidad española, Madrid, Gredos (Campo Abierto), 1965.
- TRENCHARD, Ernesto, "¿Los Hermanos? ¿o sus fantasmas? Un comentario sobre el Libro de las memorias de las cosas", en Edificación Cristiana, agosto, 1971, pp. 9-11.
- UMBRAL, Francisco, Miguel Delibes, Madrid, Epesa (Grandes Escritores Contemporáneos), 1970.
- "Lorca y don Marcelo", en El Mundo, 13 de diciembre de 1989, p. 9.
- VAL, Venancio del, "Sus primeros años", en Venancio del Val et al., En torno a Ramiro de Maeztu, Vitoria, Caja de Ahorros Municipal de Vitoria, 1974, pp. 9-43.
- VALLEJO GONZALEZ, Irene, Gaspar Núñez de Arce, Valladolid, Obra Cultural de la Caja de Ahorros Popular de Valladolid (Colección Vallisoletanos), 1984.
- VILANOVA RODRIGUEZ, Alberto, Vida y obra de Manuel Curros Enríquez, Buenos Aires, Ediciones Galicia del Centro Gallego de Buenos Aires, 1953.

- VOSSLER, Karl, Algunos caracteres de la cultura española, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 4ª ed., 1962 (La 1ª ed., en 1942).
- VOSTERS, Simón A., "Las armas y las musas. Las guerras de Flandes en la literatura de la Edad de Oro", en Historia 16, VII, núm. 76, agosto de 1982, pp. 95-107.
- VVAA, Volumen-Homenaje a Miguel de Unamuno, al cuidado de Dolores Gómez Molleda, Salamanca, Casa-Museo de Unamuno, 1986.
- WOODBIDGE, Hensley C., "Benito Pérez Galdós: A Selected Annotated Bibliography", en Hispania (Wallingford, Connecticut), vol. 53, núm. 4, diciembre de 1970, pp. 899-971.
- ZAMORA VICENTE, Alonso, La realidad esperpéntica (Aproximación a "Luces de bohemia"), Madrid, Gredos (Estudios y ensayos), 2ª ed., 1ª reimpresión, 1983.

IV. OBRAS SOBRE LUTERO Y EL PROTESTANTISMO EN ESPAÑA Y EN LA LITERATURA

- ALARCON BENITO, Juan, Martín Lutero, el monje rebelde, Madrid, Vassallo de Mumbert, editor (Colección Siglo Ilustrado), 1968.
- ALCALA, Angel, "Introducción", en Miguel Servet, Treinta cartas a Calvino. Sesenta signos del Anticristo. Apología de Melanchton, edición de Angel Alcalá, Madrid, Castalia (Biblioteca del Pensamiento), 1971, pp. 9-77.
- "Prólogo" a Roland H. Bainton, Servet, el hereje perseguido, Madrid, Taurus, 1973, pp. 11-17.
- ALONSO BURGOS, José, El luteranismo en Castilla durante el siglo XVI. Autos de fe de Valladolid de 21 de mayo y 8 de octubre de 1559, Madrid, Editorial Swan, 1983.
- ALVAREZ CAPEROCHIPI, José Antonio, Reforma protestante y Estado moderno, Madrid, Civitas, 1986.
- ALVAREZ GUTIERREZ, Luis, "Lutero en la historia", en Revista Agustiniiana, XXIV, núm. 75, septiembre-diciembre de 1983, pp. 305-320.
- ANUARIO evangélico español 1973, al cuidado de las Iglesias Evangélicas de España, Madrid, Tipografía Artística Alameda, 1973.

- APENDICE del Anuario evangélico español de 1973, al cuidado de las Iglesias Evangélicas de España, Madrid, Tipografía Artística Alameda, 1973.
- ARANGUREN, José Luis L., Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo), 1980 (La primera edición, en Madrid, Revista de Occidente, 1952).
- ARAUJO GARCIA, Carlos, y GRUBB, Kenneth G., La religión en la República española, traducción española abreviada por Juan Orts González, Madrid, Sociedad de Tratados Evangélicos, s.a, pero 1933.
- ARCAUTE, David, et. al. Lutero ayer y hoy, Buenos Aires, La Aurora, 1984.
- ATKINSON, James, Lutero y el nacimiento del protestantismo, Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo), 2ª ed., 1980 (La 1ª ed., 1971).
- AVENTROT, Juan, El catecismo de Heidelberg, publicado por ---- en 1928, reedición de 1952, s.d.
- BAINTON, Roland H., Servet, el hejere perseguido, Madrid, Taurus (Ensayistas), 1973.
- BALMES, Jaime, El protestantismo comparado con el catolicismo, en Obras completas, IV, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª ed., 1967.
- BERTON, Noberto, "El sacerdocio universal de los creyentes", en David Arcaute et al., Lutero ayer y hoy, Buenos Aires, La Aurora, 1984, pp.61-78.
- BLOCH, Ernst, Thomas Müntzer, teólogo de la revolución, Madrid, Ciencia Nueva, 1968.
- BOFF, Leonardo, O.F.M., "Lutero y la teología de la liberación (un mutuo desafío)", en Revista Agustiniana, XXIV, núm. 75, septiembre-diciembre de 1983, pp. 425-455 (Dedicado a Lutero).
- BONIFAS, Aimé, Manuel Matamoros (1834-1866). El alba de la Segunda REforma en España, Barcelona, Departamento de Publicaciones de la Iglesia Evangélica Española, 1967.
- Quand fleurit l'amandier. Les protestants d'Espagne, París, Les Bergers et les Mages, 1976.

- "Los orígenes de la Misión Francesa del Alto Aragón" (I y II), traducción de José L. Troncoso, en España Evangélica-Carta Circular, núm. 275 de 1987/2, pp. 20-21: y núm. 276, de 1987/3, pp. 20-21.
- BORROW, George, La Biblia en España, introducción, notas y traducción de Manuel Azaña, Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo), 1970 (La 1ª ed., en castellano, en 1921).
- Los zíncali (Los gitanos de España), traducción de Manuel Azaña, Madrid, Ediciones La Nave, 1932.
- BROSSEDER, Johannes, "La imagen católica y evangélica de Lutero en la actual investigación sobre el reformador", en VVAA, Martín Lutero (1483-1983). Jornadas Hispano-Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V centenario de su nacimiento, Salamanca, 9-12 de noviembre de 1983, al cuidado de Dieter Konieki y Juan Manuel Almarza-Meñica, Madrid, Fundación Friedrich Ebert (Documentos y Estudios, 38), 1984, pp. 185-210.
- BUSQUETS, Joan, Quién era Martín Lutero, Salamanca, Sígueme (Pedal), 1986.
- CABRERA, Juan Bautista, El celibato forzoso del clero, Sevilla, Establecimiento tipográfico de Hijos de Fe, al fin, 1870 (Reeditado en Tarrasa, Clie, 1990).
- CAPO, Humberto, "Lo peculiar de Jorge Borrow 'Lavengro'. Maestro de la palabra", en Boletín de la Sociedad Bíblica de España, núm. 2, enero de 1986, p.3.
- CARBONELL, Enriqueta, y SERRANO ALVAREZ, Francisco, Carta personal al autor (24-2-1990).
- CARCEL ORTI, Vicente, "Acatólicos españoles en los albores de la Restauración", en Anales de Historia Contemporánea, 3, (Cátedra de Historia Contemporánea, Universidad de Murcia), 1984, pp. 101-121.
- CARDONA GREGORI, José, "Las Asambleas de Hermanos", en VVAA, Pluralismo religioso I. Confesiones cristianas, al cuidado de Julián García Hernando, Madrid, Atenas y Centro Ecuménico, 1981, pp. 237-262.
- CASTELAR y RIPOLL, Emilio, La revolución religiosa, Barcelona, Montaner y Simón, 1880-1883, 4 vols.
- CASTRO, Adolfo de, Historia de los protestantes españoles y de su persecución por Felipe II, Cádiz, Imp., Lib. y Litografía de la Revista Médica, 1851.

- CASTRO, José de, "Por la libertad de cultos. Mitin en Salamanca", en España Evangélica, III, núm. 128, 6 de julio de 1922, pp. 217-219.
- COBO, Eugenio, "Luis de Usóz y Río, impulsor de la Segunda Reforma en España", en Luis de Usóz y Río, Antología, introducción y selección de Eugenio Cobo, Madrid, Pléroma, 1986, pp. 11-52.
- CORRAL GEA, Manuel, Carta personal al autor (14-XI-1989).
- CULTO evangélico, El, s.d. (folleto de 4 pp.).
- CHILDS ROBINSON, Wm., "La tolerancia de nuestro profeta", en VVAA, Juan Calvino, profeta contemporáneo, compilado por Jacob T. Hoogstra, Tarrasa, Clie, 1974, pp. 41-52.
- DAMBORIENA, Prudencio (S.I.), Fe católica e iglesias y sectas de la Reforma, Madrid, Razón y Fe, 1961.
- DELUMEAU, Jean, La Reforma, Barcelona, Labor, 4ª ed., 1985 (La 1ª ed., en 1967).
- EGIDO, Teófanos, "Lutero: de la angustia a la liberación del pecado", en Revista de Espiritualidad, 32, núm. 127, abril-junio de 1973, pp. 162-180.
- "Lutero desde la historia", en Revista de Espiritualidad, 42, núm. 168-169, julio-diciembre de 1983, pp. 379-431 (Dedicado a Lutero).
- "Personalidad histórica de Martín Lutero" en VVAA, Martín Lutero (1483-1983). Jornadas Hispano-Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V centenario de su nacimiento. Salamanca, 9-12 de noviembre de 1983, al cuidado de Dieter Konieki y Juan Manuel Almarza-Ménica, Madrid, Fundación Friedrich Ebert (Documentos y Estudios, 38), 1984, pp. 19-36.
- ELTON, Geoffrey Rudolph, La Europa de la Reforma. 1517-1559, Madrid, Siglo Veintiuno, editores, 1974.
- EN MEMORIA de Eduardo I. Turral, León, Imp. Vidal, 1962.
- ESTRUCH, Juan, Los protestantes españoles, Barcelona, Nova Terra, 1968.
- FASTENRATH, Johan, "El cuarto centenario de Lutero", en Revista de España, XVI, núm. 377, tomo 95, noviembre y diciembre de 1883, pp. 75-88.
- "El cuarto centenario del reformador Zuinglio", en Revista de España, XVII, núm. 389, tomo 98, mayo y junio de 1884, pp. 401-440.

- FEBVRE, Lucien, Martín Lutero: un destino, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios), 1ª ed., 5ª reimpresión, 1983 (La primera edición, en francés, en 1927).
- FERNANDEZ CAMPOS, Gabino, Pasado, presente y futuro de los protestantes andaluces, Sevilla, edición del autor, Copistería Kronos, 1984.
- Reforma y contrarreforma en Andalucía, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas (Biblioteca de la Cultura Andaluza), 1986.
- "Crónica ilustrada de la Segunda Reforma", en Andamio. Revista de los GBU de España, núm. 3, mayo-junio de 1986. pp. 4-7 (Número dedicado a la Segunda Reforma, de 28 pp.).
- FLIEDNER, Federico, Martín Lutero. Su vida y su obra, Tarrasa, Clie, 5ª ed., 1980 (La 1ª ed., en Madrid, Librería Nacional y Extranjera, 1878. Cito por la de 1980).
- "Vida de Felipe Melancton", en Revista Cristiana, XVIII, núms. 410, 411 y 412 correspondientes al 31 de enero (p. 18-19), 15 de febrero (pp. 33-47) y 28 de febrero (pp. 49-55) de 1897.
- "Viajes misioneros por Galicia" en Max Vorberg (compilador), Neue christoterpe 1900, Bremen und Leipzig c., Ed. Müllers Verlagsbuchhandlung, 1900, pp. 118-135 (Existe copia mimeografiada en español, traducida por Carmen González. Es la que yo manejo. Consta de 17 folios).
- "Actividad literaria", en Aus meinem Leben II, colección de informes compilados por Jorge Fliedner, Berlín, Martin Warneck, 5ª ed., 1903, pp. 245-303. Existe traducción mimeografiada en español de 18 folios. Es la que yo cito.
- FLIEDNER, Jorge, "Para el Sr. Unamuno y el semanario España", en Revista Cristiana, XXVI, núm. 836, 20 de agosto de 1915, pp. 126-127.
- F. [FLIEDNER] J. [Jorge], "La Segunda Reforma en España. El pastor Ruet", en España Evangélica, VII, núm. 353, 28 de octubre de 1926, pp. 347-348.
- FLORES, José, Historia de la Biblia en España, Tarrasa, Clie, 1978.
- FLOREZ, Ramiro, "La incidencia del luteranismo en el pensamiento moderno", en Revista Agustiniana, XXIV, núm. 75, septiembre-diciembre de 1983, pp. 373-403 (Dedicado a Lutero).

- FUNCKE, (pastor) G., Gospel Dawn in the Land of the Inquisition. Impressions of a Visit to the Protestant Congregations in Spain (Translated by A.R.C.), s.d., 43 pp.
- GARCIA HERNANDO, Julián, "El cuaquerismo en España", en VVAA, Pluralismo religioso I. Confesiones Cristianas, al cuidado de Julián García Hernando, Madrid, Atenas y Centro Ecuménico, 1981, pp. 319-341.
- "Momento actual del protestantismo español", en Razón y Fe, t. 213, núm. 1.052, junio de 1986, pp. 635-645.
- GARCIA NAVARRO, Francisco, Semblanzas (Relatos anecdóticos de protestantes españoles en los años de 1917 a 1936), Tarrasa, Clie, 1982.
- GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo, Martín Lutero, Madrid, Biblioteca de Autores cristianos (Maior), 2ª ed., 1976, 2 vols. (La 1ª ed., en 1973; cito por la 2ª).
- GENER, Pompeyo, Servet. Reforma contra Renacimiento. Calvinismo contra Humanismo, Barcelona, Editorial Maucci, 1911.
- GONZALEZ I PASTOR, Joan, Un segle de protestantisme a Catalunya, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1970.
- GONZALEZ RUIZ, Nicolás, Dos hombres. El santo y el hereje. San Ignacio y Lutero, Barcelona, Editorial Cervantes, 1943.
- GONZALEZ y SANZ, Venancio, La bancarrota del protestantismo. Estudio histórico-sociológico-crítico, prólogo del Excmo. Sr. Marqués del Vadillo, Madrid, Imp. del Asilo de Huérfanos, 1910.
- GORTAZAR, Guillermo, "Los últimos románticos: misioneros protestantes en Castilla la Nueva durante la guerra civil", en Ayeres, I, núm. 2, noviembre, 1990, pp. 3-10.
- GRAU, José, La otra violencia, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1969.
- GRAU, José et al., Treinta mil españoles y Dios. El protestantismo español se confiesa, Barceona, Nova Terra, 1972.
- GREINER, Albert, Lutero, Barcelona, Aymá Sociedad Anónima Editora, 1968.
- GRIJP, Rainer Maria Klaus van der, Geschichte des Spanischen Protestantismus im 19 Jahrhundert, Wageningen, H. Veenman y Zonen N.V., 1971.

- G. [UTIERREZ] M. [ARIN], C[laudio], "In memoriam Manuel Carrasco", en España Evangélica, VIII, núm. 401, 29 de septiembre de 1927, pp. 309-310.
- GUTIERREZ MARIN, Claudio, La verdad sobre el protestantismo, Madrid, Editorial Juan de Valdés, 1935 (Folleto de 24 pp.).
- Historia de la Reforma en España, México, Casa Unida de Publicaciones, 1942.
- Al servicio de Dios (Mi autobiografía), México, Casa Unida de Publicaciones, 1983.
- GUTIERREZ MARTIN, Arturo, El Campo de Gibraltar en la obra evangélica española, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1969.
- HASLER, August, "Lutero en la teología escolar católica", en Concilium, XII, núm. 118, septiembre-octubre de 1976, pp. 258-262 (Dedicado a Lutero).
- HEINE, Erns W., La pulga de Lutero, Barcelona, Circe, 1988.
- HIMNARIO para uso de la Iglesia Española Reformada Episcopal, Madrid, 2ª ed., 1962 (La 1ª ed., en 1887).
- HUGHEY, J. David, Historia de los Bautistas en España, traducido por Juan Lacué, Barcelona, J.B.P., 1964.
- Los Bautistas en España, traducción de Pedro Bonet, Madrid, Casa Bautista de Publicaciones, 1985 (Es edición revisada del anterior).
- "IGLESIA Evangélica Española. El general Labrador", en España Evangélica-Carta Circular, núm. 271, marzo-abril de 1986, p. 7.
- JAUBEN, Paul J., Del monasterio al ministerio. Tres herejes españoles y la Reforma, Madrid, Editora Nacional, 1978.
- JIMENEZ, Antonio, "El Evangelio en España (Huelva)", en Revista Cristiana, XXII, núm. 505, 15 de enero de 1901, pp. 7-8.
- "JUDIOS y protestantes firmaron ayer los acuerdos con el Estado", en ABC, 22 de febrero de 1990, p. 54.
- KINDER, A. Gordon, Spanish Protestants and Reformer in the Sixteenth Century, London, Grant and Cutler, 1983 (646 entradas).
- LEMORE, Pablo E. "Etapas pioneras, I", en Edificación Cristiana, núm. 130, noviembre-diciembre de 1988, pp. 4-18 (Número especial de 48 pp.).
- LONGHURTS, John Edward, Luther's Ghost in Spain. 1517-1546, Lawrence, Kansas: Coronado Press, 1966.

- LOPEZ LOZANO, Carlos, "Obra social de la Segunda Reforma", en Andamio. Revista de los GBU de España, núm. 3, mayo-junio de 1986, pp. 11-14 (Número dedicado a la Segunda Reforma, de 28 pp.).
- LOPEZ RODRIGUEZ, Manuel, La España protestante. Crónica de una minoría marginada (1937-1975), Madrid, Sedmay Ediciones, 1976.
- LUTERO, Martín, Escritos políticos, estudio preliminar y traducción de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1986.
- LLOMPART, Gabriel, "Martín Luther en la conciencia popular española", en Papeles de Son Armadans, XXIX, núm. 86, mayo de 1963, pp. 159-187.
- LLORENS, Vicente, "Los motivos de un converso" [Sobre Blanco-White], en Literatura, historia, política (Ensayos), Madrid, REvista de Occidente, 1967, pp. 167-185 (Antes, en la Revista de Occidente, 2ª época, núm. 13, abril de 1964).
- MARTINEZ LAINEZ, Fernando, Miguel Servet, Madrid, Editorial Hernando, 1977.
- MATEOS-GAGO y FERNANDEZ, Francisco, Colección de opúsculos del Dr. D. ----, III, Sevilla, Imp. y Librería de los Sres. A. Izquierdo y sobrino, 1877.
- McCONNELL, Cecilio, La historia del himno en castellano, El Paso (Tejas), Casa Bautista de publicaciones, 3ª ed., corregida, 1987.
- MEIER, Enrique, "La primera y la segunda Reforma en España. Diferencias y concomitancias", en Andamio. Revista de los GBU de España, núm. 3, mayo-junio de 1986, pp. 8-10 (Número dedicado a la Segunda Reforma, de 28 pp.).
- MIRET MAGDALENA, Enrique, "La Iglesia franquista", en Tiempo de Historia, VI, núm. 62 (especial), 2ª ed., 1980, pp. 72-91.
- MOKROSCH, Reinhold, "Política y sociedad en la teología de Lutero", en Concilium, XII, núm. 118, septiembre-octubre de 1976, pp. 177-191 (Dedicado a Lutero).
- MONOD, Adolfo, Lucila o la lectura de la Biblia, Nueva York, Sociedad Americana de Tratados, s.a.
- MONROY, Juan Antonio, Defensa de los protestantes españoles, Tánger, Ediciones Luz y Verdad, 2ª ed., 1959.

- MOORE, Will Grayburn, La Reforma allemande et la littérature française, Strasbourg, Publications de la Faculté des Lettres à l'Université, 1930.
- MORENO, Alfonso Maria, Martín Lutero, historia de una rebeldía, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1985.
- MUNIESA, David, Samuel Vila: una fe contra un imperio, Tarrasa, Clie, 1979
- ORTIZ ARMENGOL, Pedro, "Hacia una biografía de Luis de Usó y Río", en Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, segunda época, I, núm. 3, diciembre de 1987, pp. 69-87.
- ORTS GONZALEZ, Juan, El destino de los pueblos ibéricos, Madrid, Librería Nacional y Extranjera, 1932.
- PEREZ VARAS, Feliciano, "La obra poético-religiosa de Lutero", en VVAA, Martín Lutero (1483-1983). Jornadas Hispano-Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V centenario de su nacimiento, Salamanca, 9-12 de noviembre de 1983, al cuidado de Dieter Koniecki y Juan Manuel Almarza-Meñica, Madrid, Fundación Friedrich Ebert (Documentos y Estudios, 38), 1984, pp. 37-52.
- PESCH, Otto-Hermann, "Estado actual del consenso sobre Lutero", en Concilium, XII, núm. 118, septiembre-octubre de 1976, pp. 278-293 (Dedicado a Lutero).
- REDONDO, Augustin, "Luther et l'Espagne de 1530 à 1536", en Mélanges de la Casa de Velázquez, I, París, Editions E. de Boccard, 1965, pp. 109-160.
- REY, Enrique, "Ejército de Salvación", en VVAA, Pluralismo religioso I. Confesiones cristianas, al cuidado de Julián García Hernando, Madrid, Atenas y Centro Ecuménico, 1981, pp. 291-309.
- REYES GARCIA DE LARA, Salvador Josef., Carta pastoral que el Excmo. e Ilmo. Sr.D.-----, arzobispo de Granada, dirige a sus diocesanos para prevenirlos contra la seducción de una hoja protestante esparcida en esta ciudad, Granada, Imp. y Librería de don Gerónimo Alonso, 1860.
- RICART, Domingo, "Notas para una biografía de Luis de Usó y Río", en Studia Albornotiana, dirigidos por Evelio Verdura y Tueller, núm. XIII: El Cardenal Albornoz y el colegio de España, III, publicaciones del Real Colegio de España en Bolonia, 1973, pp. 435-532.

- ROPS, Daniel, Estos cristianos, nuestros hermanos, Barcelona, Luis de Caralt, 1967.
- RUBERT, Bernardino (OSA), Vida y obra de Juan Bautista Cabrera Ivars, Alicante, Instituto de Estudios Alicantinos, 1975.
- RULE, William Harris, Memoir of a Mission to Gibraltar and Spain, London, Published by John Mason, 1844.
- SALA y VILLARET, Pedro, El Verbo de Dios, prólogo de Juan Valera, Madrid, Imprenta de J. Cruzado, 1890.
- SALADRIGAS, Robert, Las confesiones no católicas en España, Barcelona, Península, 1971.
- SANTA ANA, Julio de, Protestantismo, cultura y sociedad, Buenos Aires, Nueva Imagen-La Aurora, 1970.
- SAVAGE, Rober C. (ed.), Himnos de fe y alabanza, Michigan, Singspiration Music, 11ª ed., 1975.
- SERRANO ALVAREZ, Francisco, y CARBONEL, Enriqueta, Carta personal al autor (24-2-1990).
- SERVET, Miguel, Treinta cartas a Calvino. Sesenta signos de Anticristo. Apología de Melanchton, edición de Angel Alcalá, Madrid, Castalia (Biblioteca del Pensamiento), 1971.
- SOLA, Sabino, "Visión de Lutero y el protestantismo en la Epica hispana", en Estudios de Deusto. Revista de la Universidad de Deusto, 2ª época, vol. 17, enero-diciembre de 1969, pp. 503-549.
- SOUTO COPEIRO, Eduardo, Fe y bautismo, Tarrasa, Clie, 1979.
- STOCKWELL, B. Foster, Qué es el protestantismo, Buenos Aires, Columba (Colección Esquemas, 13), 2ª ed., 1957.
- T.[RENCHARD] E. [RNESTO], "Qué opinan los evangélicos sobre el control de la natalidad. Buzón de preguntas", en Edificación Cristiana [sin núm.], mayo de 1969, pp. 10-11.
- TAIBO, Ramón, "El protestantismo en España", en Diálogo Ecuménico, t.V, núm. 18, 1970, pp. 187-202.
- TAIBO, Ramón [y BUSQUETS, José], Cien años de testimonio. 1880-1990. Datos para la historia de la Iglesia Española Reformada Episcopal, Madrid, Editado por la Iglesia Española Reformada Episcopal, 1980.
- TELLECHEA IDIGORAS, J. Ignacio, Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias, Salamanca, Sígueme, 1977.

- Bartolomé de Carranza. Mis treinta años de investigación. Lección inaugural del curso académico 1984-1985, Salamanca, Universidad Pontificia, 1984.
- TORRES DE CASTILLA, Alfonso, Historia de las persecuciones religiosas y políticas ocurridas en Europa desde la Edad Media hasta nuestros días, III, Barcelona, Imp. y Librería de Salvador Manero, 1864.
- TROELTSCH, Ernst, El protestantismo y el mundo moderno, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios), 3ª ed., 1967.
- "UN gran acto público de los evangélicos", en El Cristiano, XLVIII, núm. 2.419, 24 de mayo, 1917, pp. 243-246.
- "UN soldado protestante. La libertad de conciencia y la ordenanza", en El Imparcial, 14 de mayo de 1902, p. 3.
- USOZ y RIO, Luis de, Antología, introducción y selección de Eugenio Cobo, Madrid, Pléroma, 1986.
- VADEMECUM evangélico. Agenda 1985, Madrid, Imprime Ferjisa, 1984.
- VENTURA, Jordi, Els heretges catalans, Barcelona, Ed. Selecta, 1976.
- VIDAL, Daniel, Nosotros los protestantes españoles, Madrid, Marova (Cuadernos y Ensayos), 1968.
- VILA, Samuel, Historia de la Inquisición y la Reforma en España, Tarrasa, Clie, 1977.
- VILAR, Juan Bautista, Un siglo de protestantismo en España (Águilas-Murcia, 1893-1979), prólogo de José Manuel Cuenca Toribio, Murcia, Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Murcia, 1979.
- "Los protestantes españoles ante la guerra civil", en Cuenta y Razón, núm. 2, septiembre-diciembre de 1985, pp. 213-230.
- "Persecución contra los protestantes en la guerra civil española", en Historia 16, XII, núm. 138, octubre, 1987, pp. 11-18.
- VORBERG, Max (compilador), Neue Christoterpe 1900, Bremen und Leipzig C., Ed. Müllers Verlagsbuchhandlung, 1900.
- VVAA, Pluralismo religioso I. Confesiones cristianas, al cuidado de Julián García Hernando, Madrid, Atenas y Centro Ecuménico, 1981.
- VVAA, Asambleas cristianas de Hermanos. 125 años de testimonio bíblico en España, en Edificación Cristiana, núm. 130, noviembre-diciembre de 1988. Número especial de 48 pp.

- WEBER, Max, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Madrid, Sarpe, 1984.
- WIRTZ, Lidia, B. de, y PIERCE, Winifred M., Cosecha española, Tarrasa, Clie, 2ª ed., 1972 (La 1ª ed., española, en Buenos Aires, La Aurora, y México, Casa Unida de Publicaciones, 1949).
- YODER, John Howard (compilador), Textos escogidos de la Reforma radical, Buenos Aires, La Aurora, 1976.
- ZULUETA, Carmen de, "Luis de Usóz y Río, un cuáquero español", en Historia 16, VIII. núm. 88, agosto de 1983, pp. 115-118.
- Misioneras, feministas, educadoras. Historia del Instituto Internacional, Madrid, Castalia, 1984.

V. OTRAS OBRAS DE CARACTER GENERAL

- ALBORG, Juan Luis, Historia de la literatura española, III, Madrid, Gredos, 1972.
- BALMES, Jaime, El criterio, Madrid, J. Pérez del Hoyo, editor (Biblioteca del Estudiante), 1972.
- BENNASSAR, Bartolomé, Inquisición española: poder político y control social, Madrid, Crítica, 1981.
- BLANCO GARCIA, Francisco, La literatura española en el siglo XIX. Parte tercera, Madrid, Sáenz de Jubera Hermanos, editores, 1894.
- CARBALLO CALERO, Ricardo, Historia da literatura galega contemporánea, Vigo, Galaxia, 2ª ed., 1975.
- CARO BAROJA, Julio, Los judíos en la España moderna y contemporánea, Madrid, Arión, 1961-1962, 3 vols.
- CASTRO, Adolfo de, Historia de los judíos en España, Cádiz, Imp. y Librería y Litografía de la Revista Médica, 1874.
- CASTRO, Américo, De la edad conflictiva, Madrid, Taurus (Persiles), 1961.
- De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII, Madrid, Taurus, 3ª ed., muy ampliada y corregida, 1972.
- La realidad histórica de España. Cristianos, moros y judíos, Barcelona, Crítica, 1983.

- CEJADOR y FRAUCA, Julio, Historia de la lengua y la literatura castellana, IX, Madrid, Gredos, edición facsímil, 1972.
- COMELLAS, José Luis, Historia de España moderna y contemporánea (1474-1965), Madrid, Rialp, 1967.
- CUENCA TORIBIO, José Manuel, La Iglesia española ante la revolución liberal, Madrid, Rialp, 1971.
- Sociedad y clero en la España del siglo XIX, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1980.
- CHAO, Ramón, "El evangelio según Juan Pablo", en Diario 16, 27 de abril de 1989, última página.
- DACIO, Juan, Diccionario de los papas, Barcelona, Destino, 1963.
- DIEZ-ECHARRI, Emiliano, y ROCA FRANQUESA, José María, Historia de la literatura española e hispanoamericana, Madrid, Aguilar, 1950.
- EGOCHEAGA, Eladio, "La represión en Riotinto", en España. Semanario de la Vida Nacional, I, núm. 25, 16 de julio de 1915, p. 10.
- ENCICLOPEDIA Universal Ilustrada (Espasa).
- ERENCHUN ONZALO, Juan, Noticias históricas de la villa de Zarauz, San Sebastián, Caja de Ahorros Municipal de San Sebastián, 1970.
- FERRERAS, Juan Ignacio "La prosa en el siglo XIX", en VVAA, Historia de la literatura española. III. Siglos XVIII-XIX, al cuidado de José María Díez Borque, Madrid, Taurus, 1980, pp. 351-438.
- FLICHE, Agustín, y MARTIN, Víctor, Historia de la Iglesia, vol. XVI: Las crisis religiosas del siglo XVI, Valencia, Edicep, 1978.
- GARCIA DE NORA, Eugenio, La novela española contemporánea (1898-1927), I, Madrid, Gredos (Estudios y ensayos), 2ª ed., 1979.
- GIL CASADO, Pablo, La novela social española (1920-1971), Barcelona, Seix Barral, 2ª ed., ampliada, 1973.
- GIRONELLA, José María, 100 españoles y Dios, Barcelona, Nauta, 1969.
- GRAN Enciclopedia de Andalucía, Sevilla, Promociones Culturales, Andaluzas, 1979.
- HAUSER, Philip, Estudios epidemiológicos relativos a la etiología y profilaxis del cólera, Madrid, Imp. y Fundación de Manuel Tello, 1887, 3 vols.

- JIMENEZ LOZANO, José, La ronquera de fray Luis y otras inquisiciones, Barcelona, Destino, 1973.
- Retratos y soledades, Madrid, Ediciones Paulinas, 1977.
- Los cementerios civiles y la heterodoxia española, Madrid, Taurus (La otra Historia de España), 1978.
- Tres cuadernos rojos, Valladolid, Ambito Ediciones, 1986.
- KIERKEGAARD, Sören, Temor y temblor, Madrid, Guadarrama (Punto Omega), 1976.
- LANSON, Gustave, Histoire de la littérature française, París, Librairie Hachette, 1970.
- LAROUSSE, Pierre, Gran dictionnaire au XIX siècle.
- LETER DE WALKER, Luisa, ¿Cuál camino? Estudio de religiones y sectas, Miami, Editorial Vida, 2ª ed., 1972.
- MANGOLD, Walter, La littérature française par les textes, Madrid, Mangold, 9ª ed., 1966.
- MANUAL de español urgente, al cuidado de la Comisión Asesora de la Agencia Efe, Madrid, Cátedra, 4ª ed. corregida y aumentada del Manual de estilo de la Agencia Efe, 1985.
- MENDEZ BEJARANO, Mario, La literatura española en el siglo XIX (General, regional y americana), Madrid, Gráfica Universal, 1921.
- Diccionario de escritores, maestros y oradores naturales de Sevilla y su actual provincia, I, Sevilla, Tipografía Gironés, 1922.
- MENENDEZ y PELAYO, Marcelino, Historia de los heterodoxos españoles, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª ed., 1967, 2 vols.
- NUEVO Testamento de Nuestro Señor Jesucristo, El, versión hispano-americana, Madrid, Sociedad Bíblica Británica y Extranjera y Sociedad Bíblica Americana, 1916.
- OLIVAR-BERTRAN, R., "Diez años de vida española vistos por los ingleses: 1868-1878", en Revista de Estudios Políticos, núm. 137, septiembre-octubre de 1964, pp. 19-67.
- "PARA la historia", en El Tío Cayetano, 2ª época, Santander, 29 de noviembre de 1868, p.2
- PECES-BARBA MARTINEZ, Gregorio, Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales, Madrid, Editorial Mezquita, 1982.

PEERS, Allisson E., Historia del movimiento romántico español, II, Madrid, Gredos, 2ª ed., 1973.

QUIEN es quien en las Letras española, Madrid, Instituto Nacional del Libro Español, Ministerio de Cultura, 3ª ed., 1979.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (Comisión de Gramática), Esbozo de una nueva Gramática de la Lengua Española, Madrid, Espasa-Calpe, 6ª reimpresión, 1979.

RIOS, Amador de los, Historia social, política y religiosa de los judíos en España, Madrid, Aguilar, 1960. (Publicada por primera vez en 1875-1876 en 3 vols.)

RODRIGUEZ DE CORO, Francisco, País vasco, Iglesia y revolución liberal, Vitoria, Caja de Ahorros de Vitoria, 1978.

RUIZ RAMON, Francisco, Historia del teatro español, I (Desde sus orígenes hasta 1900), Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo), 2ª ed. 1971.

--- Historia del teatro español. Siglo XX, Madrid, Cátedra, 2ª ed. muy ampliada, 1975 (La 3ª ed., en 1977).

SANCHEZ AGESTA, Luis, Historia del constitucionalismo español, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978.

SANTA Biblia, versión de Cipriano de Valera, Madrid, Depósito Central de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, 1909.

SANTA Biblia, versión Reina - Valera, revisión de 1960, Sociedades Bíblicas Unidas, Asunción, Bogotá y otras, 1960.

SANZ VILLANUEVA, Santos, Historia de la novela social española (1942-1975), I, Madrid, Alhambra, 1980.

--- Historia de la literatura española: El siglo XX. Literatura actual, Barcelona, Ariel, 1984.

SECO, Manuel, Diccionario de dudas y dificultades de la lengua española, Madrid, Aguilar, 8ª, ed. 1980.

SHAW, Donald L., La generación del 98, Madrid, Cátedra, 1977.

SOBEJANO, Gonzalo, La novela española de nuestro tiempo, Madrid, Prensa Española, 2ª ed. ampliada, 1975.

SOBREQUES, Santiago, Historia de España moderna y contemporánea, Barcelona, Vicéns-Vives, 2ª ed., 1967.

TAMAMES, Ramón, La República. la era de Franco. Historia de España
Alfaguara VII, Madrid, Alianza Editorial, 1973.

TIERNO GALVAN, Enrique, Leyes políticas españolas fundamentales
(1808-1978), Madrid, Tecnos, 1979.

- VALBUENA PRAT, Angel, Historia de la literatura española, IV, Barcelona,
Gustavo Gili, 8ª ed. corregida y ampliada, 1974.

--- "Modernismo y generación del 98 en la literatura española", en VVAA,
Historia general de las literaturas hispánicas, VI, al cuidado de
Guillermo Díaz-Plaja, Barcelona, Vergara, 1967, pp.63-236.

VILA, Samuel, y SANTAMARIA, Darío A., Enciclopedia ilustrada de Historia
de la Iglesia, Tarrasa, Clie, 1979.

VVAA, Historia de España VIII: Revolución burguesa, oligarquía y
constitucionalismo, al cuidado de Manuel Tuñón de Lara, Barcelona,
Labor, 2ª ed., 1987.

INDICE ANALITICO

AGRADECIMIENTOS	IV
INDICE	V
INTRODUCCION	1
Notas	10

PRIMERA PARTE - EN LA LITERATURA DEL ULTIMO TERCIO DEL SIGLO XIX

<u>CAPITULO I - EN LA PROSA</u>	15
FERNAN CABALLERO	15
<u>El exvoto</u> , 17.- <u>Lady Virginina</u> , 23.	
Notas	35
PEDRO ANTONIO DE ALARCON	38
Notas	44
BENITO PEREZ GALDOS	46
El protestantismo en <u>Rosalía</u> , 46.- I. Al hilo del relato, 47.- 1. El amor y la intransigencia, 47.- 2. El fracaso y la conversión, 63.- II. Horacio, un sacerdote protestante, 67.- 1. Coordinadas históricas de su nacimiento, 67.- 2. La caridad, 74.- 3. Formación y cultura, 79.- 4. Ecumenismo, 89.- 5. Vocación y matrimonio, 96.- III. <u>Rosalía y Gloria</u> ; porqué de una novela inédita, 103.- El protestantismo en el resto de la producción galdosiana, 109.- <u>Fortunata y Jacinta</u> , 110.- <u>Torquemada en la hoguera</u> , 115.- <u>Tristana</u> , 118.- <u>La desheredada</u> , 120.- Los <u>Episodios nacionales</u> , 123.- Conclusiones, 126.	
Notas	131
JUAN VALERA	148
I. En el ensayo, 48.- Por la libertad de conciencia 148.- Origen de la libertad de conciencia, 152.- Lutero y el fanatismo religioso, 154.- Lutero y el progreso,	

157.- Prólogo a un libro protestante, 159.- José Joaquín de Mora, 161.- II. En la literatura de ficción, 163.	
Notas	168
LUIS COLOMA	171
Los relatos cortos, 171.- Las biografías y los cuadros históricos, 177.	
Notas	184
LEOPOLDO ALAS "CLARIN".....	187
<u>La Regenta</u> , 187.- <u>Diálogo edificante</u> , 194.	
Notas	199
EMILIA PARDO BAZAN	203
La novela, 203.- El cuento, 215.- La crítica, 222.- Libros de viajes y crónicas, 225.	
Notas	233
VICENTE BLASCO IBAÑEZ	239
La intolerancia, 239.- Origen y triunfo de la Reforma, 243.- Reforma y modernidad, 245.- Un converso al protestantismo, 246.	
Notas	249
POMPEYO GENER	250
<u>Ultimos momentos de Miguel Servet</u> , 253.- Los calvinistas, 254.- Calvino y Servet, 255.	
Notas	261
JULIAN CASTELLANOS Y VELASCO	264
Notas	271
EMILIO CASTELAR Y RIPOLL	272
Notas	278
 <u>CAPITULO II - EN EL TEATRO</u>	 279
 EDUARDO NAVARRO GONZALVO	 279
<u>Juan de Leyden</u> , 280.	
Notas	288
GUILLERMO PERRIN Y VICO	291
La acción, 292.- Estructura, 293.- Los personajes, 294.	

Notas	298
JOSE ECHEGARAY	299
Precedentes escénicos. Subversión de la historia, 302.-	
<u>La muerte en los labios</u> , 305.- El tema y su desarrollo,	
305.- Los personajes, 308.- Los protestantes. Calvino,	
310.- Conclusión, 314.	
Notas	316
JOAQUIN RUBIO Y ORS	318
<u>Luter</u> , 320.	
Notas	327
FEDERICO FLIEDNER	328
Notas	338
 <u>CAPITULO III - EN LA POESIA</u>	 341
LUIS HERRERA	341
Notas	343
GASPAR NUÑEZ DE ARCE	344
I. <u>El haz de leña</u> , 344.- El príncipe, ¿protestante?,	
346.- Mónica y Cisneros, 347.- II. <u>La visión de fray</u>	
<u>Martín</u> , 350.- Canto I, 351.- Canto II, 358.- Canto III,	
362.- Consideraciones históricas, artísticas y de	
difusión, 366.- Núñez de Arce y el protestantismo, 374.	
Notas	378
JACINTO VERDAGUER	386
Notas	389
MANUEL CURROS ENRIQUEZ	390
El viaje a Londres, 390.- Agente de la Sociedad Bíblica,	
393.- Su sentir religioso, 399.	
Notas	403
CARLOS ARAUJO CARRETERO	406
I. Perfil biobibliográfico, 406.- II. <u>La misión de fray</u>	
<u>Martín</u> , 411.- Los cuatro cantos, 411.- La imagen del	
protagonista y la visión de la Historia, 420.- Género y	

estilo del poema, 425.

Notas 431

SEGUNDA PARTE - EN LA GENERACION DEL 98

ANGEL GANIVET 437

España filosófica contemporánea, 437.- Idearium español,
439.- Granada la bella, 446.- Cartas finlandesas, 449.

Notas 453

MIGUEL DE UNAMUNO 456

I. La reforma de España. 457.- El Lutero español, 458.-
La España reformable, 466.- La España reformada, 469.-
"El último gran católico español", 474.- II. El Unamuno
reformador: integración en el protestantismo, 479.-
Antes de la crisis de 1897, 478.- Después de la crisis,
482.- III. España frente a Europa: contra la Reforma
protestante, 487.- Catolicismo frente a protestantismo,
489.- España frente a Europa, 494.- IV. Los
reformadores. Impulso a las lenguas y a la enseñanza,
499.- V. Protestantismo y Liberalismo, 511.- VI. Unamuno
y los cuáqueros, 515.- VII. La religión de Unamuno,
523.- Conclusión, 529.

Notas 531

RAMIRO DE MAEZTU 544

El protestantismo en su vida, 544.- El protestantismo en
su obra. La novela, 550.- Artículos periodísticos, 557.-
Un protestante español y un cuáquero americano, 557.- La
ética protestante, 563.- La lección de Weber. Defensa de
la Hispanidad, 580.- Las consecuencias de Lutero y
Calvino, 583.- Conclusión, 587.

Notas 589

PIO BAROJA 598

I. La novela. Silvestre Paradox, 600.- El mayorazgo de
Labraz y George Borrow, 601.- La dama errante, 605.-

<u>La ciudad de la niebla.</u> El Ejército de Salvación, 607.-	
<u>César o nada,</u> 611.- <u>El Mundo es así,</u> 614.- <u>El gran</u>	
<u>torbellino del mundo,</u> 616.- <u>Las Veleidades de la</u>	
<u>fortuna,</u> 621.- <u>Los pilotos de altura,</u> 623.- <u>El cura de</u>	
<u>Monleón,</u> 624.- <u>Laura,</u> 629.- II. <u>Memorias de un hombre de</u>	
<u>acción. Los caminos del mundo,</u> 631.- <u>La ruta del</u>	
<u>aventurero,</u> 633.- <u>La nave de los locos,</u> 635.- <u>Desde el</u>	
<u>principio hasta el fin,</u> 637.- III. Artículos y ensayos.	
Diario de un protestante. Luis de Usoz y Río, 640.-	
Ciudades de Italia. Un cura protestante, 647.-	
Conslusión, 651.	
Notas	655
RAMON MARIA DEL VALLE-INCLAN	663
Teatro, 663.- Un converso a la religión de Inglaterra.	
La Revolución Cristiana, 664.- La Iglesia anarquista,	
670.- Novela. <u>La corte de los milagros,</u> 675.- <u>Viva mi</u>	
<u>dueño,</u> 681.	
Notas	683
JOSE MARTINEZ RUIZ (AZORIN)	687
Notas	691
ANTONIO MACHADO	692
Reformista en la senda de Unamuno, 692.- "La prole de	
Lutero", 696.	
Notas	701
RAMON PEREZ DE AYALA	703
El protestantismo en la novela. 1. Ruth, de <u>AMDG,</u> 705.-	
Carácter y religión de Ruth, 706.- Los padres jesuitas,	
711.- Función del libro de Ruth, 713.- 2. <u>Tigre Juan.</u> La	
libertad de cultos, 715.- El protestantismo fuera de la	
novela. 1. El Ejército de Salvación, 717.- 2. La boda	
luterana, 718.	
Notas	721

TERCERA PARTE - DESDE LA GENERACION DEL 98 HASTA NUESTROS DIAS

<u>CAPITULO I - EN LA PROSA</u>	726
JOSE PEDRO PEDRAZA Y PAEZ	726
Un Triángulo de novela popular, 727.- El protestantismo, 728.- La conversión y el parricidio, 731.	
Notas	734
CONCHA ESPINA	736
<u>El metal de los muertos</u> , 736.- <u>Victoria en América</u> , 740.	
Notas	743
JULIO CAMBA	744
El protestantismo, religión práctica y poco apta para Es- paña, 744.- Jorge Borrow, 747.	
Notas	749
JOAQUIN ARDERIUS FORTUN	750
Epoca y lugar, 752.- Los personajes protestantes, 753.- La labor misionera, 759.- Los protestantes ante los ojos de los católicos, 760.- El protagonista y la intención de la novela, 762.- Consideraciones finales, 765.	
Notas	767
RAMON J. SENDER	769
La trilogía de Nancy, 772.- <u>La aventura equinoccial de</u> <u>Lope de Aguirre</u> , 779.- <u>El viento</u> , 780.	
Notas	784
JOSE MARIA PEMAN	788
En el ensayo y en la oratoria, 790.- En los artículos, 793.- El concilio Vaticano II, 800.	
Notas	804
MIGUEL DELIBES	807
Un manual de Historia, 807.- El protestantismo en la no- vela, 809.- El protestantismo en los libros de viajes, 815.	
Notas	823

CARMEN LAFORET	827
Notas	830
JESUS FERNANDEZ SANTOS	831
I. Título, intención y origen de la novela, 832.- II.	
Lugar de la acción. Precisiones cronológicas, 837.- III.	
Los personajes, 846.- Cecil y Sedano, 847.-Margarita y	
Virginia, 856.- Muñoz, 859.- Baffin, 863.- Emilio y	
otros, 866.- IV. La iglesia y los cultos, 867.- V.	
Organizacion y doctrina, 870.- VI. La crisis y sus	
causas, 874.- Causas externas, 875.- Causas internas,	
880.- VII. La membresía. El pronóstico y la realidad,	
886.- VIII. Algunas cuestiones de forma, 888.	
Notas	892
JUAN GOYTISOLO	902
<u>Señas de identidad</u> , 902.- Los ensayos, 903.	
Notas	911
JOSE JIMENEZ LOZANO	913
<u>El grano de maíz rojo</u> , 914.- <u>El estudiante</u> , 918.	
Notas	922
LUIS ANTONIO DE VILLENA	923
Notas	925
JOSE ESTEBAN	926
El Blanco de los odios convergentes, 926.	
Notas	931
PEDRO CASALS	932
Notas	939
 <u>CAPITULO II - EN EL TEATRO</u>	 941
 GUILLERMO FERNANDEZ SHAW	 941
Notas	946
JOSE CAMON AZNAR	947
La rebelión de Lutero, 947.- La soledad del rebelde, 951.	
Notas	957

JOAQUIN CALVO SOTELO	958
Notas	961
MARIANO SANZ Y SANZ	962
La acción, 963.- Los personajes: Calvino y Servet, 964.	
Notas	967
ALFONSO PASO	968
Notas	972
ALFONSO SASTRE	974
<u>M.S.V. o La sangre y la ceniza</u> , 974.- La acción dramática, 976.- Calvino, 977.- Otros personajes protestantes, 982.- Miguel Servet, 983.- Rosa, la meretriz convertida, 984.- Conclusión, 985.	
Notas	987
CARLOS MUÑIZ	990
La Iglesia, el Rey y el Príncipe, 990.	
Notas	994
RICARDO LOPEZ ARANDA	995
Federico y Roma, 999.- Tomas Müntzer y la cobardía de Lutero, 1.005.	
Notas	1.019
MARIA MANUELA REINA	1.021
<u>La libertad esclava</u> , 1.021.- Lutero y Erasmo, 1.025.- Aspectos formales, 1.029.	
Notas	1.033
<u>CAPITULO III - EN LA POESIA</u>	1.036
JUAN RAMON JIMENEZ	1.036
Notas	1.039
RAFAEL ROMERO QUESADA "ALONSO QUESADA"	1.040
Un entierro protestante, 1.040.- Un pastor protestante, 1.042.- Otro protestante, 1.045.	
Notas	1.047
RAMON DE BASTERRA	1.049

Notas	1.054
JUAN DE DIOS SANCHEZ	1.055
Notas	1.057
FEDERICO GARCIA LORCA	1.058
Notas	1.065
JORGEN GUILLEN	1.067
Notas	1.069
DAMASO ALONSO	1.070
Notas	1.072
CLAUDIO GUTIERREZ MARIN	1.073
Notas	1.083
JOSE GORRIA AGUIRRE DE ZABALA	1.085
Notas	1.087
CARLOS EDMUNDO DE ORY	1.088
Notas	1.090
MANUEL MANTERO	1.091
Notas	1.094
PEDRO GIMFERRER	1.095
Notas	1.099
CONCLUSION	1.100
Los reformadores: Lutero y Calvino, 1.100.- Los reformados , 1.105.- Evolución del tema y actitudes, 1.106.- 1. La Generación del 68, 1.107.- 2. La Generación del 98, 1.110. 3. Los hijos del siglo XX, 1.112.- Algunos hallazgos, 1.113.	
Notas	1.116

APENDICES

APENDICE I. GASPAR NUÑEZ DE ARCE	1.119
APENDICE II. MANUEL CURROS ENRIQUEZ	1.128
APENDICE III. MIGUEL DE UNAMUNO	1.131
1. Cartas de Albert Cadier, 1.132.- 2. Cartas de Carlos Araujo, 1.139.- 3 Cartas de Jorge Flíedner, 1.147.- 4. Carta de Fernando Cabrera, 1.158.- 5. Carta de Adolfo	

Araujo, 1.160.- 6. Borrador y carta de Atilano Coco.
Otros documentos, 1.163.- 7. Carta de Unamuno a los
protestantes, 1.170.- 8. Unamuno con los protestantes en
Salamanca, 1.173.

APENDICE IV. JESUS FERNANDEZ SANTOS	1.177
---	-------

BIBLIOGRAFIA

I. MANUALES, CATALOGOS Y REPERTORIOS BIBLIOGRAFICOS	1.186
II. AUTORES Y OBRAS ESTUDIADAS	1.187
III. OBRAS DE CRITICA LITERARIA	1.198
IV. OBRAS SOBRE LUTERO Y EL PROTESTANTISMO EN ESPAÑA Y EN LA LITERATURA	1.211
V. OTRAS OBRAS DE CARACTER GENERAL	1.222
INDICE ANALITICO	1.227